الحكمة المتعالية
في الأسفار العقلية الأربعة

لمؤلفه

الحكيم الإلهي والفيلسوف الرباني
صدر الدين محمد الشيرازي
مجدد الفلسفة الإسلامية
المتوفى سنة ١٠٥٠ هـ

دار إحياء التراث العربي
بيروت - لبنان

الحكمة المتعالية
في الأسفار العقلية الأربعة

لمؤلفه

الحكيم الالهي والفيلسوف الرباني

صدر الدين محمد الشيرازي

مجدد الفلسفة الاسلامية

المتوفى سنة ١٠٥٠ هـ

الجزء الاول ✻ من السفر الثالث

الطبعة الرابعة

١٤١٠هـ - ١٩٩٠م

دار احياء التراث ال

بيروت

السفر الثالث في العلم الالهى

بسم الله الرحمن الرحيم

وبه نستعين

الحمدلله (١) الذى أنار بوجوب وجوده وجود الكائنات ، وأشرق بنورذاته ظلمات الانيّات، وهوية الممكنات ، أبدع الجواهر العقلية الثابتة (٢) عن شعاع ذاته ، وأنشأ نفوس السموات عن تجلي اشراقات صفاته ، وخلق صفحات الاجرام العلوية والسفلية

---

(١) فى كلامه (ص) فى مقام الحمد ـ بعلاوة كثير من المحسنات الذاتية والعرضية اللفظية والمعنوية كالبراعة بالنسبة الى الفن والكتاب و الطباق ونحوهما ـ صنعة مراعات النظير من وجوه :

كالجمع بين الذات والصفات والافعال والاثار ، وكالجمع بين الانارة والاشراق والنورو الشعاع والتجلى والظهور ، وكالجمع بين الابداع و الانشاء و التكوين والخلق والجعل و الصنع ، وكالجمع بين العقل والنفس والجرم والصورة والاستعداد ، وكالجمع بين الصفحة و الكتابة والكلمة والقرائة والتنزيل والمحكم والمتشابه ، وقس عليه مقام الشكر والصلوة وما بعدها ، و التعبير بوجوب الوجود و الاشراق بالنور اشارة الى تغاير لسان الطائفتين (المشائية والاشراقية) فان اولئك يعبرون عن الحق الحقيقى (تعالى شأنه) بواجب الوجود ـ والوجود الحقيقى ، وهؤلاء بنور الانوار والنور الغنى ـ س قده

(٢) أشار بالثبوت الى أن المراد بالجواهر العقلية شيئيات ماهياتها ، فان وجوداتها عين شعاع ذاته ، وكذا فى النفوس ، وانما قال فى العقول : «من شعاع ذاته» وفى النفوس أتى بالصفات لان العقول من صقع الربوبية والنفوس لها متعلق بعالم الصورة ؛ ويمكن ان يكون المراد بالصفات : العقول لانها الصفات الفعلية ـ س قده

لكتابة كلماته ،وكون أسباب الحركات (١) وأدوار الكائنات لترادف رحمانه ، وتجدد شئون آلائه ، وخيراته ، وجعل جوهر النفس الانسانية من بين صورالكائنات مستعداً لتحمل أماناته ورسالاته ، ومظهراً لعجائب أسرار مبدعاته وغرائب آثار مصنوعاته ، وحاملا لمصحف آياته ، وقارئاً لكتابه المنزل ، محكماته ومتشابهاته ، أشكره على سوابغ جوده و انعامه ، ومواهب حكمه و الهامه ، و شمول احسانه وسطوع برهانه ، و أصلي على محمد ﷺ عبده المنذرالمعلم ، و نبيه المبشر ، الذى اوتى جوامع الكلم ، (٢)، بعثه بالحق بشيراً ونذيراً ، وجعله داعياً الى الله باذنه وسراجاً منيراً ، وآله المصطفون الاعلون خزنةأسرارالوحي واليقين وحملة كتاب الحق المبين،وابواب الوصول الى جواررب العالمين .

وبعد : فهذا شروع في طور آخر من الحكمة والمعرفة وهو تجريد النظرالى ذوات الموجودات (٣) وتحقيق وجود المفارقات والالهيات ، المسمى بمعرفة

(١) المراد بالحركات : الاستكمالات الطولية،وبالاسباب : الاسباب الارضية ، لان السموات قدذكرت نفوسها واجرامها . والتأسيس خيرمن التأكيد ، وايضاً استعمال التكوين (و هو الايجاد للشيء المسبوق بالمادة و المدة) مانع،لان الافلاك مخترعات و منشئات لامكونات ـ س قده

(٢) اتيان جوامع الكلم القرآنى التدوينى اياه حكاية ـ بمقتضى تطابق العوالم ـ عن جامعية وجوده القرآنى التكوينى الكلمات الوجودية الافاقية والانفسية وكيف لا ؟ و روحانيته (ص) العقل الكلي الذى هوجامع جميع العقول الطولية والعرضية ، وخلق من فاضل طينته طين العقول الارضية وفى الوحى الالهى «بس» اشارة الى جامعية الانسان الكامل الختمى لان «الباء» اشارة الى المراتب العشر التى هى الخمس النزولى والخمس الصعودى و «السين» لمعادلة زبره وبيناته اشارة الى الانسان الكامل المتعادل قوتاه (العلامة و العمالة) اى المراتب العشر من الوجود منطوية فى الانسان ـ س قده

(٣) يعنى فى الامور العامة من العلم الكلى ، و الالهى بالمعنى الاعم يبين احوال الواجب بالذات والممكن بالذات على الوجه الكلي، اذ يبحث هناك عن المفهوم الكلى لواجب الوجود مثلا .

الربوبية والحكمة الالهية . ولما كان افضل نعم الله الفائضة على خلقه واشرف عطياته التي آتاها من لدنه عبداً من عباده هوالذي سماه الله في كتابه المنير بالخير الكثير (اعني الحكمة الالهية والمعرفة الربوبية . ولا شك انها السعادة العظمى والبهجة الكبرى ، وبتحصيلها ينال الشرف الكبير والسيادة العليا التي تفوق سائر الدرجات الرفيعة والكمالات المنيعة ، وكل من آتاه الله نعمه يجب بحسبه عليه شكراً واحساناً) فيجب على من آتاه الله رحمة من عنده ، وعلّمه من لدنه علما ، و افاده قوة في هذا العلم يمشي به في ارض الحقائق ، ونوراً نهتدي به في ظلمات البرازخ السفلية وجناحاً يطير به الى اوج العوالم العلوية ، و بصيرة أراه بها ملكوت السموات و الارض كما قال (تعالى) :

« وكذلك نرى ابراهيم ملكوت السموات والارض وليكون من الموقنين»

ان يسارع الى شكر نعمة الله وجوده ، ويبادر الى اظهار كرمه ورحمته (امتثالا لقوله (تعالى): **«واما بنعمة ربك فحدث»** واستجلابا المزيد احسانه كما ذكره **«لئن شكرتم لازيدنكم»** من ايضاح هذه المطالب المهمة وكشف هذه المقاصد العلية لينتفع بها العباد ، ويترتب عليها صلاح المعاد .

ففي هذا العلم يظهر مقامات الرجال ودرجات الاحوال في المآل ، فان تيسر حد فقد حصل له الخير الاتمّ والكمال الاعمّ ، وان سطره في كتاب ففيه الاجر الجزيل والذكر الجميل ، فيوشك ان يجعل من ورثة جنة المتقين ، وان يكون له لسان صدق في الآخرين ، وذلك لانّ ارشاد ابناء الجنس (١) (من الطالبين) من اعظم القربات الى ربّ العالمين وهو من شعار الانبياء المرسلين ، (سلام الله على نبينا وآله وعليهم اجمعين)

واما في الالهي بالمعنى الاخص فيبحث عن معنون هذا العنوان الكلي اذ يثبت وجوده و صفاته وافعاله وذلك لانه يجوز الشك في وجود شيء مع القطع باحواله و لوازمه كما قرر في الكلام ايضاً انه يجوز القطع بأن صانع العالم عالم قادر مريد ونحو ذلك مع الشك في وجود الصانع ـ س قده

(١) لم يقل أبناء النوع ، اذ المراد الجنس اللغوي او للاشارة الى ما هو التحقيق من أن الانسان جنس بحسب الباطن نوع واحد بحسب الظاهر كما حقق في مباحث المعاد ـ س قده

لقد جاءت في الكتب السماوية كلمات كثيرة دالة على شرف العلم والتعليم ، ففي ما اوحى الله الى أبينا آدم ﷺ ان المستنبطين للعلوم عندي افضل من عمار الارض بالصنائع ، ومن استنبط علماً ودونه في كتاب فهو بمنزلة آدم الصفي وقوله (ص) لمعاذ « لان يهدى الله بك رجلا واحدا خير لك من الدنيا ومافيها » وامثال ذلك كثيرة ، يطول الكلام بذكرها ، ونحن بعون الله وتوفيقه قررنا قوانين هذا العلم ، وشيدنا مبانيه ، واوضحنا سبيله ، وبينا دليله ، واحيينا رسومه بعدما اندرس ، وأحكمنا بنيانه بعدما انطمس ؛ وحققنا من آراء الفلاسفة ماكان حقاً ، وابطلنا ماكان باطلا ، وان كان قدماؤهم لكونهم على مسلك الانبياء قلما اخطوا في المباني والأصول المهمة ، وما اشتهر منهم من القول بقدم العالم ونفي القدرة عن الباري وعدم العلم منه بالجزئيات وانكار الحشر الجسماني كل ذلك (١) افتراء عليهم ، وافك عظيم

---

(١) نعم قالوا بدل المسئلة الاولى « بعدم انقطاع فيض الله (تعالى) وعدم نفاد كلماته وعدم افول نوره أزلا وأبدا » او ماشئت فعبر ، واما العالم فحدوثه يبتنى عليه اثبات الصانع (تعالى) عند المليين . ودثوره يبتنى عليه وصول المجازات والبلوغ الى الغايات ، فكيف ينكرها من يدعي الحكمة والمعرفة !! فعلى كل من الحكيم والملي ان لايجعل نفسه عرضة لقول القائل : « حفظت شيئاً وغابت عنك اشياء » وقالوا بدل الثانية : « بعدم القدرة المعبر عنها بالامكان و صحة الفعل والترك » واما القدرة ـ بمعنى كون الفاعل بحيث ان شاء فعل وان لم يشأ لم يفعل ـ فهم ينادون به كيف !! وكثير من المتكلمين قالوا : « بالقدرة الزائدة » والحكماء قالوا : « بالقدرة الذاتية » وقالوا بدل الثالثة : « بعدم العلم بالجزئيات من الجزئيات علماً انفعالياً متغيراً » و اما العلم بها من السبب علماً فعلياً فهم مصرحون به وقالوا بدل الرابعة : « بعدم بقاء خاصية النشأة الدنيوية بماهي دنيوية » لاستلزام البقاء عدم البقاء ، ووقوع الدثور في نشأة القرار وتلك عقبى الغدار .

واما انحفاظ حقيقة الجسم وجوهره ـ بحيث لورأيته لقلت : انه الذي كان في الدنيا بعينه الا انه كان دنيوياً وفي النشأة الباقية صار أخروياً متكاملا في جوهره ـ فهم متصلبون فيه كما يظهر لكل من تصفح كتب هذا الحكيم المحقق . س قده

واما المتأخرون منهم كتوابع المشائين ، وسائر المحدثين ، فقد وقع لهم سهو عظيم ، واغلاط كثيرة في الالهيات وكثير من الطبيعيات من المطالب التي لا يعذر الخطأ والنسيان فيها من الانسان ، ولا ينجو من عذاب الجهل فيها ابداً ، اذا كان فيه استعداد وقوة سلوك نحو المعاد ، وقد ضل ، وغوى وانحرف عن طريق المسرى والمأوى ، والرجل الحكيم لا يلتفت الى المشهور ، ولا يبالي اذا اصاب الحق من مخالفة الجمهور ، ولا يتوجه في كل باب الى من قال ، بل الى ما قيل ، كما نقل عن **مولانا امام الموحدين وامير المؤمنين** عليه السلام ، انه قال: «**لا يعرف الحق بالرجال ، ولكن اعرف الحق تعرف اهله**» ونحن لم نقصد في تحقيق كل مسئلة وتنقيح كل مطلوب ، الا التقرب الى الله وملكوته الاعلى في ارشاد طالب زكي ، او تهذيب خاطر نقي ، فان وافق ذلك نظر ابناء البحث والتدقيق فهو الذي او مأناه وان لم يوافق فمعلوم انّ الحق لا يوافق عقول قوم فسدت قرائحهم بامراض باطنية أعيت اطباء النفوس عن علاجهم ، حتى خوطب النبي الهادي (عليه وآله السلام) بقوله (تعالى) : «**انك لا تهدى من احببت**» (١) لاجرم لما شرعوا في تحصيل الحكمة على غير ما ينبغي مازادهم الا نفوراً واستكباراً في الارض ، حيث لم يظفر وامنها بطائل ، ولم يصلوا الى حاصل وفاتهم مع هذا الحرمان العظيم مكنة استعدادهم للاقتداء بالامثال السمعية والمناهج الشرعية ، **فصاروا راجعين (٢) بخفي حنين** متلبسين بالعار والشين وذلك هو الخسران العظيم ، والحرمان الاليم ، وليس للحكيم الرباني مع امثال هؤلاء كلام وكتاب ، ولا مع اشباههم نداء وخطاب ، كما قال (تعالى) «**ولئن أتيت الذين اوتوا الكتاب بكل آية ما تبعوا قبلتك**» وقال ايضاً : «**وان يروا كل آية لا يؤمنوا بها**» وكيف يؤمنون بالغيب ويقرون به؟ ولا استعداد لهم فان لقبول الحكمة ونور المعرفة

---

(١) اى كل من شئت بما انت انسان بشرى وهذا الاحباب والمشية منه (ص) بالنسبة الى — مظاهر القهر (مثله ابي جهل «وابي لهب») انما هو لاجل دخولهم في عموم الاوامر ، فان اوامر الله ارادته ومشيته ، ونواهيه كراهته ، ومنه قوله (ع) : وامر الله ابليس بسجدة آدم ولم يشأه — س قده

(٢) « رجع بخفي حنين » مثل يضرب في الرجوع بالخيبة والحرمان — اميد

شروطاً واسباباً (كانشراح الصدر (١) وسلامة الفطرة وحسن الخلق وجودة الرأى ، وحدة الذهن ، وسرعة الفهم ، مع ذوق كشفى) ويجب مع ذلك كله ان يكون فى القلب المعنوى نور (٢) من الله ، يوقد به دائماً كالقنديل وهو المرشد الى الحكمة ، كما يكون المصباح مرشداً الى ما فى البيت ، ومن لم يكن فيه هذه الامور فضلا عن النور فلا يتعب نفسه فى طلب الحكمة ، ومن كان له فهم وادراك ولم يكن له حدس كشفى ولا فى قلبه نور يسعى بين ايديهم وبايمانهم فلا يتم له الحكمة ايضاً وان سدد من اطرافها شيئاً ، واحكم من مقدماتها شطراً «ومن لم يجعل الله له نوراً فما له من نور» .

ثم اعلم انّ هذا القسم من الحكمة التى حاولنا الشروع فيه هو افضل اجزائها ، وهو الايمان الحقيقى بالله وآياته واليوم الآخر المشار اليه (٣) فى قوله (تعالى) والمؤمنون

---

(١) اى سعته فلا انكار له على الاشياء من حيث انها كتبت بقلم صنع الله ، بخلاف ضيق الصدر فيعترض على وجود الفاجر فضلا عن الكافر مثلا ولو لم يعترض بلسانه والمراد بسلامة الفطرة : سلامة مادته واعتدال مزاجه ، وطيب طينته ، وبجودة الرأى : استقامة سليقته ، و بالذوق . ذوق العرفان ، وبالكشف : الكشف فى النظريات ، وعبر عنه ثانياً بالحدس كما فى الاحكام التى لا مجال فيها للفكر واسع ، كما فى السماويات ونظائرها ، وكذا فى الحدس مقابل الفكر — س قده .

(٢) والعمدة فى هذا الباب هذا : ومن هنا ورد فى المأثورات عن الائمة (عليهم السلام) « عرفت ربى بربى » وقيل لعارف « بم عرفت ربك » قال : « بواردات ترد من ربى على قلبى » ويناسب المقام ما قيل :

اذا رام عاشقها نظرة ولم يستطعها فمن لطفها

* * *

اعارته طرفاً رآها به فكان البصير بها طرفها

س قده

* * *

(٣) فان الايمان الحقيقى هو التصديق اليقينى ويدخل فى الايقان بالله الايقان بصفاته

كل آمن بالله وملائكته وكتبه ورسله »وقوله« **ومن يكفر بالله وملائكته وكتبه ورسله واليوم الآخر فقد ضل ضلالا بعيداً**» وهو مشتمل على علمين شريفين: **احدهما** العلم بالمبدء **وثانيهما** العلم بالمعاد ، ويندرج في العلم بالمبدء معرفة الله وصفاته وافعاله وآثاره ، وفي العلم بالمعاد معرفة النفس والقيامة وعلم النبوات ، وقد مدح الله الناظرين المتفكرين فيهما ، فقال (جل ثناؤه) في مدح الناظرين في خلق العالم ، ومافيه من عجائب الخلقة ، وبدائع الفطرة ، الدالة على عظمة المبدع وتوحيده : «**ويتفكرون في خلق السموات والارض ربنا ماخلقت هذا باطلا**» وقال في مدح الناظر في امر نفسه ، والمزكي لها عن الاغشية المادية « **ونفس وماسويها فالهمها فجورها وتقويها قد أفلح من زكيها وقد خاب من دسيها** » وذم الله المعرضين عن التأمل في حكمة الله وآياته ، والتفكر والتدبر في عجائب مصنوعاته ، والتذكر، في كثير من مواضع كتابه العزيز ، كقوله «**ولئن سالتهم من خلق السموات والارض ليقولن الله**» ذمهم لانهم لم يحصلوا ذلك علماً وتفكراً ، بل اخذوه تقليداً وتلقياً وكقوله « **وكاين من آية في السموات والارض يمرون عليها وهم عنها معرضون**» فذمهم الله لاعراضهم عن الحكمة ، ووبخهم لرفضهم البحث عن حقائق الامور وخفيات الاسرار المكنونة في عالم الخلق والامر ، وقال «**ما أشهدتهم (١) خلق السموات والارض ولاخلق انفسهم وماكنت متخذ المضلين عضدا** » اشارة الى نفي هذين العلمين عنهم ، وانهم مضلون لاجل ذلك ، وأن المضلين ليسوا على شيء من الحق ، وما ضلوا وأضلوا الا بعد ان

وفي الايقان بملائكته الايقان بالعقول الطولية والعرضية ، وفي الايقان بكتبه الايقان بالنفوس الكلية والمنطبعة ، وفي الايقان برسله الايقان بالعقول الصاعدة ، والايقان بالمعاد - س قده .

(١) نفي العلم بالمبدء اذ عدم العلم بالاثر من حيث هو أثر هو عدم العلم بمبدئه لان الاثر يشابه صفة مؤثرة: وآثار قدرة الله مطابقات مافي علمه ، وقوله : «ولا خلق انفسهم » نفي العلم بالمعاد لان مدار العلم بالمعاد على معرفة النفس الانسانية وقوله :« ماكنت متخذ المضلين عضداً » لانهم مضلون وهم عضدا ، بدل بعض من الكل - س قده .

جهلوا ، وعدلوا عن طريق العلم واستكبروا استكباراً ، **وما كان الله ليظلمهم ولكن كانوا هم الظالمين .**

فاذن البرهان والقرآن اتفقا جميعاً على انّ تعلم الحكمة الالهية ومعرفة النفس الانسانية (اعنى العلم بالمبدء والمعاد) هو الفوز بالبقاء الابدى ورفضه منشأ الخسران السرمدى .

وانا قد قدمنا اليكم يااخوانى فى الطريق ا من انوار الحكم ولطائف الكلم ، مبادى عقليات . وضوابط كليات، وقوانين ميزانية (١) واحكاماً ذهنية ، هى مقدمات ذوات فضائل جمّة ، ودرجات للمسير الى الله بقدم الفكر والهمة ، وهى معارج للارتقاء الى معرفة الالهية ، والاعتلاء الى شهود جمال الاحدية وصفاته الواجبية ، ومجاورة المقدسين ومنادمة اهل الملكوت والعلّيين من مقاصد اصحاب الوحى والتنزيل ، ومحكمات اسرار اهل التأويل الآخذين علومهم عن الملائكة المقربين والحفظة الكرام الكاتبين .

فان هذه المقاصد العلية الشريفة ابتداؤها ليس الّا من عندالله ، حيث اودعها اولا فى القلم العظيم واللوح الكريم . وقرأها من علمه الله بالقلم ، مالم يكن يعلم وكلمه بكلماته ، وألهمه محكم آياته ، وهداه بنوره ، فاصطفاه ، وجعله خليفة فى عالم ارضه، ثم جعله اهلا لعالمه العلوى وخليفة لملكوته السماوى ،فهذا العلم يجعل الانسان ذا ملك كبير لانه الاكسير الاعظم الموجب للغنى الكلى ، والسعادة الكبرى ، والبقاء على افضل الاحوال ، والتشبه بالخير الاقصى ، والتخلق باخلاق الله (تعالى) ولذلك ورد فى بعض الصحف المنزلة من الكتب السماوية ، أنه قال **سبحانه: يا بن آدم خلقتك للبقاء ، وانا حى لاأموت اطعنى فيما أمرتك ، وانته عما نهيتك اجعلك مثلى حيا لاتموت**

وورد ايضاً عن صاحب شريعتنا(ص) فى صفة اهل الجنة انه يأتى اليهم الملك فاذا دخل عليهم ناولهم كتاباً من عندالله بعد ان يسلم عليهم من الله ، فاذا فى الكتاب من الحى القيوم الذى لا

---

(١) اى عادلة اومنطقية ، ولكن يراد مادة القياس ، كما فى صناعة البرهان اذلم يتكلم فى صور الاقيسة ـ مرقمه .

يموت(١) الى الحي القيوم الذي لا يموت، اما بعد فاني اقول للشيء كن فيكون وقد جعلتك اليوم تقول للشيء كن فيكون» فهذا مقام من المقامات التي يصل اليها الانسان بالحكمة والعرفان، وهو يسمى عند اهل التصوف «مقام كن» ، كما ينقل (٢) عن رسول الله ﷺ في غزوة «تبوك» فقال: «كن أبا ذر» فكان ابا ذر ، وله مقام فوق هذا ، يسمى بمقام الفناء في التوحيد ، المشار اليه بقوله (تعالى) في الحديث القدسي **«فاذا أحببته كنت سمعه الذي به يسمع ، وبصره الذي به يبصر»**(٣) الحديث وسينكشف لك في هذا السفر بيان هذا المطلب بالبرهان، ويلقي اليك معرفة العلم الذي من اجله يستوجب من علمه وعمل بموجبه تلك البهجة الكبرى ، والمنزلة العظمى . فافهم واغتنم به ، وكن به سعيداً ولا تلقه الا الى اهله العامل بمقتضاه وموجبه ، والعمل به هو الزهد في الدنيا والزاد للآخرة من التقوى ، وكنا بمنزلة من سهل طريقا وعرا (٤) فازال الشوك والحجارة ، وسهل حزونتها ليهتدي فيها من يشاء من عباده ، والله ولي الفضل والهداية ، وبيده مفاتيح الخير والحكمة ، وعنده خزائن الجود والرحمة ويشتمل هذا القسم على فنون :

---

(١) هكذا في النسخ ، والاولى مافي سفر النفس حيث نقل فيه : « من الحي القيوم الى الحي القيوم » وهو ارفق بسياق مكاتيب العرب حيث يكتبون في اول مكتوبهم مثل قولهم: « من زيد بن عمرو الى بكر بن خالد » ـ س قده

(٢) كان « ابوذر» ممن خرج مع رسول الله (ص) الى « تبوك » فلما مضى سائرا ابطأ به بعيره فأخذ متاعه وحمله على ظهره ثم خرج يتبع أثر رسول الله (ص) ماشيا ونزل هو (ص) في بعض منازله فنظر ناظر من المسلمين فقال : « يارسول الله ان هذا الرجل يمشي على الطريق وحده» فقال (ص)« كن اباذر» فلما تأمله القوم قالوا : « يارسول الله هو والله ابوذر» سيرة ابن هشام ج ٤ ص ١٧٨ ـ امید.

(٣) هذا مقام قرب النوافل ، واما في مقام قرب الفرائض فـ« علي» (ع) اذن الله الواعية وعين الله الناظرة ويده الباسطة ـ س قده

(٤) الوعر : الصلب ضد السهل ، و الشوك : ما يخرج من النبات شبيها بالابر ، و الحزونة : غلاظة الارض وشدتها .

الفن الاول

فيمايتعلق باحوال المبدء وصفاته وفيه مواقف

الموقف الاول

فى الاشارة الى واجب الوجود (١) وان اى وجود يليق به وانه فى غاية الوحدة والتمامية وفيه فصول

---

(١) لعلك تقول : هو (تعالى) احتجب عن العقول كما احتجب عن الابصار ، فكما لايناله الاشارة الحسيه والخياليه والوهميه كذلك لايناله الاشارة العقلية . فاعلم ان هذا النوع من التنزيه فرع باب التعطيل ، وربما ترى من هو باعتقاد نفسه من المنزهة ، وهو فى الحقيقة من المعطلة ، اذا سمع من القوم علم الذات وعلم الصفات وعلم الافعال قال : علم الذات لامعنى له فان ذاته (تعالى) لاتكتنه كما صرح به الحكيم نفسه ، ولم يدر أن لهذا الكلام معنى ومقاماً غير هذا ، وأن هذا الظن يناسب الخطباء فى المقام الخطابى مع أن «الخطيب الرازى» المثير لغبار التشكيك لم يشكك فى هذا ، بل قرره و صدقه ، فقال فى بعض كتبه : «ان العلم بالله و صفاته و افعاله أشرف العلوم ، وعلى كل مقام منه عقدة الشك ، فعلم الذات عليه عقدة أن الوجود عين ماهيته اوزائد عليها» الى آخر ما قال .

فلم يفقه هذا المعطل أن اثبات ذات واجب الوجود اوأن ذاته من شيئيتي الوجود و الماهية شيئية الوجود لاشيئية الماهية اوغير ذلك ، من علم الذات ومن معارف الذات لامن علم الصفات والافعال بالبديهة . ومع ذلك ليس اكتناهاً للذات ومن الذى شرط فى العلم و المعرفة الاكتناه ؟

فليعرف هذا المعطل فى حديث الاشارة أن على زعمه المذكور نقضا وحلا .

اما النقض فنقول : تذكره أيضا اشارة وان يزعم أنا نتذكره بالصفات ، فصفاته عين ذاته ، وان كانت غير ذاته فمن البين أن الصفة لابد لها من الذات أشارة .

واما الحل فكما اشرنا اليه سابقا بان معرفته بنور مستعار منه وبعين بصيرة فنى الحقيقة لايعرف ذاته الاذاته .

الفصل الاول

فی اثبات وجوده والوصول الی معرفة ذاته

واعلم انّ (١) الطرق الی الله کثیرة لانه ذوفضائل وجهات کثیرة ،ولکل وجهة

توحیده ایاه توحیده . . . ونعت من ینعته لاحد

ای من حیث انه ینعته بقوة نفسه وبصیرة ذاته الامکانیة ، وبوجه آخر الاشارة العقلیة الی اسمائه ولکن بحیث یسری الاحکام من العنوانات الی المعنون ، فلا وجود للعنوان بما هو عنوان الاظهور المعنون ، و الاسم غیر المسمی بوجه وعینه بوجه فباعتبار ان وجهه آلة لحاظه وانه هو فتذکره تذکره ، لاتذکر غیره ، ومعرفته معرفته ، لامعرفة سواه ، بل الوجود اللفظی والکتبی لاسمائه (تعالی) ظهوراته وظهور الشیء لیس مباینا له .

نعم اذا اخذت العنوانات ملحوظات بالذات لاآلات اللحاظ للمعنون فلیست هی هو وحینئذ مخلوقة مثلکم مردودة الیکم فی أدق معانیها واوفق تصاویرها ـ س قدّه

(١) اعلم أن لهذا الکلام ظاهرا یناسب طریقة اهل النظر ویناسب ماهو بصدد بیانه من ذکر براهین الحکماء علی المطلوب ، وباطناً (قدلمح الیه) یناسب مشرب اهل الذوق .

اما الظاهر فهو ان المراد بالطرق الکثیرة طرق الوجود و الامکان و الحدوث و الحرکة وغیر ذلک وبالفضائل والجهات کونه (تعالی) صرف الوجود وکونه واجبا منتهی سلسلة الامکانات وقدیما محدثا للحوادث ومحرکا (غیر متحرک) للمتحرکات و غیر ذلک و لکل طائفة من اهل النظر مسلك منها وطریقة الوجود اسدها واشرف ،

واما الباطن فهو أن قوله : «ان الطرق الی الله کثیرة » یکون تلمیحاً الی قولهم : «الطرق الی الله (تعالی) بعدد انفاس الخلائق» ویکون الفضائل والجهات اسماؤه الحسنی و صفاته العلیا ، ویکون المراد بقوله (تعالی) : «ولکل وجهة» وقوع کل ماهیة من الماهیات وعین من الاعیان الثابتة تحت اسم، کمظهریة الملك للسبوح القدوس، والفلك للدائم الرفیع، والحیوان للسمیع البصیر، والجان للطیف الخبیر ، والانسان لله ، وهکذا ، وتولی کل منها لکل ان یبدها ، فالحیوان مثلا عبد السمیع البصیر ، والملك عبد السبوح القدوس ؛ و قس نظائرهما علیهما .

هو موليها لكن بعضها اوثق واشرف وانور من بعض ، واسد البراهين واشرفها اليه هوالذى (١) لايكون الوسط فى البرهان غيره بالحقيقة ، فيكون الطريق الى المقصود هوعين المقصود وهوسبيل (٢) **«الصديقين»** الذين يستشهدون به (تعالى) عليه ، ثم

واما الانسان ، سيما الكامل ،فهوعبدالله ، وهوالمظهر الاتم، بل الاسم الاعظم ،طريقته الطريقة الاوسع الاعم انهذاالقرآن يهدى للتى هى اقوم . س قده

(١) وهومع ذلك برهان انى ، سلك فيه من بعض اللوازم ، وهو كون الوجود حقيقة مشككة ذات مرتبة تامة صرفة ، و ناقصة مشوبة الى بعض آخرمن اللوازم ، و هوكون المرتبة التامة الصرفة منه واجبة الوجود ، و الذى ذكره (ره) من أن الطريق فيه عين المقصود وأن فيه سلوكا من ذاته (تعالى) الى ذاته ثم من ذاته الى صفاته ثم من صفاته الى أفعاله ينبغى أن يحمل على أن هذا البرهان الانى من بين سائرا براهين الانية (فى هذا الباب) أشبه باللم من غيره ، والا ، فلامعنى لعلية الذات بالنسبة الى نفسها ولابالنسبة الى صفاتها التى هى عينها ، وكذالامعنى للسلوك النظرى من الشىء الى نفسه ، ولامنه الى صفاته التى هى عين نفسه- هذا - طمدظله

(٢) «الصديق» مبالغة الصادق ، وهوملازم الصدق فى الاقوال و الافعال و القصود و العهود مع الله ومع الخلق ، فقدأومى (قده) الى ان الطرق الاخرى كانها لاتخلو عن كذب لان من لم يعلق بحقيقة الوجود - التى هى بينة المائية و الهلية و هى اظهرالظواهر و أوسع الواسعات كما أن مفهومها وعنوانها أبده البديهيات وأعم العامات ، وهى اول الاوائل فى الخارج كما أن مفهومها اول الاوائل فى الذهن كماعبر «الشيخ» فى فصل عقده لبيان بعض احكام مفهومها بقوله : «فى الذهن اول الاوائل» وعلق بغيرها من الحدوث والامكان والحركة ونحوها من الاخفياء ، ورأى الماهيات التى شأنها الاختفاء و جعلها و احكامها مفروغا عنها ، و اخذها موضوعة مسلمة ، ولم يرحقيقة الوجود التى يعرفها كل صبى وغبى وزكى وغيرهم ،وهى ظاهرة بالذات ، مظهرة لهذه الماهيات ولاحكامها ، هذه و غيرها - لم تخلو فطرته عن اعوجاج و نظره عن عماه ، وكلامه اللهجى والقلبى عن كذب ، ولم يعدل حيث لم يضع الشىء موضعه ا بخلاف من استدل بحقيقة الوجود على حقيقة الوجوب فان نظره وقع على ماهوحق الواقع وحاق

يستشهدون بذاته على صفاته (١) وبصفاته على افعاله ، واحدا بعد واحد ، وغير هؤلاء (كالمتكلمين والطبيعيين وغيرهم) يتوسلون الى معرفته (تعالى) وصفاته بواسطة اعتبار امر آخر غيره (كالامكان للمهية ، والحدوث للخلق ، والحركة للجسم .اوغير ذلك) وهي ايضاً دلائل على ذاته ، وشواهد على صفاته ، لكن هذا المنهج أحكم وأشرف .

وقد اشير في الكتاب الالهي الى تلك الطرق بقوله (تعالى): «سنريهم آياتنا في الافاق وفي انفسهم حتى يتبين لهم أنه الحق »والى هذه الطريقة بقوله (تعالى) «اولم يكف بربك انه على كل شيء شهيد» وذلك لان الربانيين ينظرون الى الوجود ، ويحققونه ويعلمون انه اصل كل شيء ، ثم يصلون بالنظر اليه الى أنه بحسب اصل حقيقته واجب الوجود ، وأما الامكان والحاجة والمعلولية وغير ذلك فانما يلحقه لالاجل حقيقته بماهي حقيقته، بل لاجل نقائص واعدام خارجة عن اصل حقيقته .

ثم بالنظر في مايلزم الوجوب اوالامكان (٢) يصلون الى توحيد ذاته وصفاته ، ومن صفاته الى كيفية أفعاله وآثاره ، وهذه طريقة الانبياء كما في قوله (تعالى) : «قل هذه سبيلي ادعوا الى الله على بصيرة».

وتقريره أن الوجود كمامر حقيقة عينية (٣) واحدة بسيطة ، لااختلاف بين

نفس الامر ، ووضع ماوافق الطبع ولم يتمسك بما يتطرق اليها النوع ولو أثبت المقدمات الممنوعة الا انه يطول المسافة ـ س قده

(١) كما سيجيء في تذكرة الاجمالية عن قريب ـ س قده

(٢) من لوازم الوجوب التمامية وفوق التمامية بالنسبة الى الوجودات التي دونه ، وسيجيء أن تمام الشيء هو الشيء ومايفضل عليه : وأن البسيط كل الاشياء التي دونه بنحو اعلى ، ومن لوازم الامكان أجوفية الممكن بنفسه ، والوجدان ، استعارة ووديعة من غيره هذا في امكان الماهيات ، ومن لوازم امكان الوجودات الفقر النوري ورابطيتها وتقومها بالوجود القيومي لا بمداخلة ، ولايعني بالتوحيد الاهذا ـ س قده

(٣) وهذه هي الواقعية التي ندفع بها «السفسطة» ونجد كل ذي شعور مضطراً الى اثباتها وهي لاتقبل البطلان والرفع لذاتها حتى أن فرض بطلانها ورفعها مستلزم لثبوتها ووضعها ، فلو

افرادها لذاتها الا بالكمال والنقص والشدة والضعف اوباموروزائدة ، كمافى افرادمهية نوعية وغاية كمالها مالااتم منه وهوالذى لايكون متعلقا بغيره ، ولايتصورماهواتم منه اذكل ناقص متعلق بغيره مفتقرالى تمامه وقدتبين فيماسبق أنّ التمام قبل النقص والفعل قبل القوة . والوجود قبل العدم . وبيّن ايضاً أنّ تمام الشيء هوالشيء وما يفضل عليه فاذن الوجود امامستغن عن غيره (١) واما مفتقر لذاته الى غيره .

والاول هو واجب الوجود وهو صرف الوجود الذى لااتم منه ، ولايشوبه عدم ولانقص .

والثاني هو ماسواه من افعاله وآثاره ولاقوام لماسواه الا به (٢) ، لما مران

فرضنا بطلان كل واقعية فى وقت اومطلقا كانت حينئذ كل واقعية باطلة واقعا (اى الواقعية ثابتة) وكذا السوفسطى لورأى الاشياء موهومة أوشك فى واقعيتها فعنده الاشياء موهومة واقعاً و الواقعية مشكوكة واقعاً (اى هى ثابتة من حيث هى مرفوعة) واذكانت اصل الواقعية لاتقبل العدم والبطلان لذاتها فهى واجبة بالذات فهناك واقعية واجبة بالذات ، والاشياء التى لهاواقعية مفتقرة اليها فى واقعيتها قائمة الوجود بها .

ومن هنا يظهر للمتأمل أن أصل وجود الواجب بالذات ضرورى عندالانسان ، والبراهين المثبتة له تنبيهات بالحقيقة ـ ط مدظله .

(١) كلمة « اما » للتقسيم لاللترديد ، كما لايخفى فلاحاجة الى أخذالتسلسل كما سيأتي ـ س قدسه .

(٢) يعني لايتوهمن أحد أن كون مرتبة من الوجود ـ وهى مرتبة فوق التمام ـ واجبة (لاحقيقة الوجود بقول مطلق) مستلزم للتحديد ومناف للتوحيد لانا نقول : المراتب الاخر من حقيقة الوجود متقومة تقوماً وجوديا ، ومفتقرة فقراً نوريا إلى الوجوب الذاتى . كما مر فى السفر الاول أن الوجودات عين الربط والفقر الى الله (تعالى) لانها ذوات لها الربط والفقر وقد ذكرنا سابقا أنه كما أن مقومات الماهية ، بحيث لولاها لاماهية . ولولا اعتبارها فى الماهية مجملة اومفصلة لم يبق من الماهية الا اللفظ كذلك لولا الوجوب الذاتى مع الوجودات لم يبق لها تحقق ولاظهور ، ولا نعنى بالتوحيد سوى غنى الواجب القيوم وفقر الاشياء اليه : وقد أشار

حقيقة الوجود لانقص لها وانما يلحقه النقص لاجل المعلولية (١) وذلك لانّ المعلول لايمكن ان يكون في فضيلة الوجود مساوياً لعلته ، فلولم يكن الوجود مجعولاذاقاهر يوجده ويحصله (كمايقتضيه) لايتصوران يكون له نحو من القصور لانّ حقيقة الوجود كما علمت بسيطة لاحدلها ولاتعين الاّ محض الفعلية والحصول والاّ لكان فيه تركيب اوله ماهية غير الموجودية .

وقدمر ايضاً ان الوجود اذاكان معلولا كان مجعولا بنفسه جعلا بسيطا وكان ذاته بذاته مفتقرا الى جاعل وهو متعلق الجوهر والذات بجاعله فاذن قد ثبت واتضح أن الوجود اماتام الحقيقة واجب الهويه واما مفتقر الذات اليه متعلق الجوهرية وعلى اى القسمين يثبت ويتبين ان وجود واجب الوجود غنى الهوية عما سواه ، وهذا هو ماأردناه

واعلم انّ هذه الحجة في غاية المتانة والقوة، يقرب مأخذها من مأخذ طريقة

ه-الى فقرها الوجودى وربطها الذاتى بقوله : « وقد مر ايضاً أن الوجود اذاكان معلولا» ، الى آخره ـ س قده

(١) ان قلت : المعلولية ذاتية لان الوجود مجعول بالذات قلت : نعم لكن كلاهما ذاتيان للمرتبة الخاصة لالاصل الحقيقة المحفوظة فى المراتب . والنقص قد يطلق و يراد به نفس نحو الوجود النازل وهو عين هذه المرتبة المقتضية التشكيك ؛ وقد يطلق ويراد به العدم وفقد هذه المرتبة النازلة للاخرى وهذا ليس فى قوام المرتبة لانها وجود وذاك عدم .

وخلاصة كلامه ان حقيقة الوجود بشرط الارسال ليس فيها نقص وقصور وكل مرتبة منها ليست خالية عن سنخ الحقيقة ، والقصور يعود الى المرتبة باعتبار مصحوبيتها للعدم ، بل الماهية القابلة ، فاذا استدل على الوجوب الذاتى بمرتبة الظهور لم يستدل بغيره عليه لان مرتبة الظهور سنخ الحقيقة ، ووحدتها ليست عددية ، بل وحدة حقة .

لكني اقول : المقدمات المأخوذة فى هذه الحجة وان كانت شامخة فيها مطالب عالية الا ان الاستكشاف منهافي اول الامر ليس بلازم اذ تعبير به كثيرة الدقة عسرة النيل و ان كان لازماً في مقام آخر كمقام البحث عن فياضيته .

فالاسد الاخصر ان يقال بعد ثبوت اصالة الوجود : ان حقيقة الوجود التي هي عين

«الاشراقيين» التي تبتني على قاعدة النور (١). لكنّ الباحثين من المتأخرين - لذهولهم عن بعض مقدمات هذا البرهان او ضعف عقولهم عن ادراك معنى الاشد والاضعف في حقيقة الوجود - ربما يقع بينهم الاعتراض على هذا المنهج ، تارة بانه لامعنى لكون حقيقة واحدة مختلفة بالكمال والنقص بحسب اصل تلك الحقيقة حتى يكون ما به الاتفاق وما به الاختلاف معنى واحداً (٢) وتارة بعد تسليمه بانّا لانسلّم أن الكمال مقتضى اصل الحقيقة وأن القصور يقتضى المعلولية والافتقار الى ما هو الكامل، فانّ لاحد

--- الاعيان وحاق الواقع حقيقة مرسلة يمتنع عليها العدم اذ كل مقابل غير قابل لمقابل والحقيقة المرسلة التي يمتنع عليها العدم واجبة الوجود بالذات فحقيقة الوجود الكذائية واجبة الوجود بالذات وهو المطلوب - س قده.

(١) لان النور ايضا عندهم حقيقة واحدة ذات مراتب متفاوتة بالتقدم والتأخر والغنى والفقر وغير ذلك والأنوار الحسية - فضلا عن الأنوار الاسفهبدية والأنوار القاهرة - من حقيقة النور.

وانما كانت الطريقتان قريبتين لامتحدتين لان طريقة الوجود (وهو النور الحقيقي) لكونه ظاهرا بالذات مظهرا للغير الذي هو الماهيات. بالحقيقة كانت اشمل واوسع لان نور الوجود يسرى الى الهيولى فضلا عن الطبائع والاجسام والاعراض والنور في قاعدة الاشراق غاية نزوله الانوار العرضية، وأما الاجسام والاعراض الاخرى فعندهم غواسق. فقاعدة نور الوجود أسد وأحكم وأعذب وأتم - س قده .

(٢) هذه مغالطة نشأت من الاشتباه بين شيئية الوجود وشيئية الماهية ففي شيئية الماهية لايتحدان، فان شيئيتي ماهيتي الجنس والفصل (مثلا) لاتتحدان اصلا وأما شيئية الوجود فهذا الاتحاد فيها امر متحقق بناء على التشكيك في الوجود ، الذي هو أمر تحقيقي برهاني كما مر في السفر الاول بل ماهيات الأجناس والفصول من حيث التحقق في العين في غير المركبات الخارجية من الأجسام متحدة. ففي البسائط الخارجية (كالأعراض) ما به الاشتراك (كاللون) عين ما به الامتياز (كالمفرق لنور البصر في البياض) ولكن وجوداً فان وجود الجنس والفصل واحد، وجعلهما واحد. فمن هنا يتفطن اللبيب أن هذا من خواص الوجود، وقد ذكرنا في موضع آخر أن آية ذلك، الأعداد فان ما به الاشتراك فيها الوحدة التي هي مبدئها وهي بعينها ما به الامتياز فيها، وهي مادتها، وصورتها، و راسمها، ومفنيها، والوحدة هي الوجود اومساوقته - س قده.

أن يقول لو اقتضى ذات الوجود وحقيقته الواجبية لكان كل وجود واجباً ، ولو اقتضى الامكان والفقر لكان الكل ممكناً ، ولو لم يقتض شيئاً من الوجوب والامكان لكان كل منهما معللا بالغير (١) ، فكان الواجب مفتقرا الى علة ، وهو محال ، وبطلان التوالي باسرها مستلزم لبطلان المقدم باقسامه ، فكون الوجود حقيقة واحدة متفاوتة بالكمال والنقص امر محال .

اقول : مبنى هذا الايراد كما اشرنا اليه على قصور الادراك عن البلوغ الى فهم المراد ، فان كون الوجود حقيقة واحدة (٢) ، ليس ككون الانسان مهية واحدة لان الوحدة في المهيات ليست مثل الوحدة في الوجود ، لان تلك الوحدة ذهنية (٣) عارضة للكليات ، زائدة على ذاتها ، عارضة لها بعد حذف مشخصاتها ، فالتقسيم جار بعد عروض الوحدة اياها ، لانه عبارة عن ضم قيود متخالفة بالمقسم الواحد بان تلك المهية الواحدة اما كذا واما كذا ، وأما الوجود فليس مهية كلية واحدة في الجميع حتى يجرى فيها ماذكروه من التقسيم كسائر الطبائع الكلية التى يجوز ان توجد فى الذهن ويعرضها العموم والاشتراك ، حتى يرد عليه التقسيم المعتبر فيه الوحدة للمقسم من جنس وحدة الاقسام ، ان جنساً فجنساً وان نوعاً فنوعاً وان شخصاً فشخصاً ، وقد مر أن الوجود ليس بجنس ولا نوع ولا شخص تحت نوع اوجنس ، و وحدة هذه الحقيقة واشتراكها بين الافراد و الاحاد ضرب آخر من الوحدة والاتحاد . فهذا السؤال

---

(١) بقي هناشق اخر وهو أن يقتضى كليهما ولايتم سندالمنع الابابطاله -ره-

(٢) محصله أن الاشكال انما يرد في المتواطى دون المشكك ، وحقيقة الوجود مشككة غير متواطئة ولم يجب (ره) عن الشطر الاول من الاشكال تعويلا على ماتقدم في مباحث الوجود- طمدظله.

(٣) بخلاف الوحدة في حقيقة الوجود فانها عينية لاذهنية ، ذاتية لاعارضة ، وعروضها العقلي -باعتبار العروض في العنوان لافى المعنون هو شيئية حقيقة الوجود لاشيئية الماهية و الكلية الطبيعية وحذف المشخصات في حقيقة الوجود لايمكن لأن تشخصها بذاتها المتفاوتة المراتب . وبالجملة وحدة هذه الحقيقة وحدة حقة حقيقية لاعددية -ره-.

والاعتراض ساقط بالكلية ، لانّ موضعه ماإذاكان المقسم طبيعة كلية.

فان اورد هذاالكلام فيمفهوم الوجود المشترك العام بانّهان اقتضى الواجبية كان جميع افراده واجبا ، والاّ لم يكن في الوجود ماهوواجب بالذات.

نجيب : بأن لفظ الوجود ان كان المراد بهالحكاية عن حقيقة الوجود فالامر كما قلنا ، وان كان المراد هذاالمفهوم المصدرى فلايقتضى شيئاً ، وهو كسائر الصفات من العوارض المفتقرة الي غيرها وليس شيء منها واجب الوجود ، بل ولامن الموجودات الخارجية لانّه اعتبارعقلي. نعم ربمايقال (١) بانهعين في الواجب ، زائدفي الممكن بمعنى أنّ ذاته (تعالى) بذاته مع قطع النظرعن غيره مصداق للحكم بأنّهموجود، بخلاف الممكن اذليس كذلك الاّ اذالوحظ معغيره.

تنقيح وتهذيب ان «صاحب الاشراق» اورد مثل ذلك الايراد على نفسهفي طريقته المبتنيةعلى قاعدةالنور والظلمة .

واجاب عنه بماملخصه أن المهيّة المشتركة بين تلك المراتب الكاملة والمتوسطة والناقصة معنى كلى موجود في الذهن، وليس بمشترك في الخارج بينهافانّ ما في الخارج ليس مركباً من اصل المهيةو كمالها، حتى يجب ان يحصل ماهو لمرتبة مخصوصة منها لمرتبة اخرى ، بل المراتب و الافراد المختلفة متباينة في الخارج. فانّ ذات الكامل مباينة لذات الناقص والمتوسط ، فيجوز أن يختلف تلك الافراد في اللوازم والآثار ، فالاشتباه انما نشأ من اخذ ما في الذهن مكان ما في الخارج «هذا حاصل ما افاده في دفع ذلك الاشكال» .

اقول : وانت تعلم أن الحقّ ان الكلى الطبيعى موجود في الخارج ، سيّما عند من ذهب الى أنّ الوجود اعتبار عقلي لاصورة له في الاعيان ، وما في الاعيان هو مهيات الاشياء دون وجوداتها ، كما هو مذهب هذا العظيم ، فالواقع في الخارج هي

---

(١) والقائل الحكيم الفاضل «الكاتبى» في «حكمة العين» فانه بعدما ذكر بداهةمفهوم الوجود واشتراكه ذكرهذا الكلام - س قده .

المهية لابشرط شيء ، اعنى الكلى الطبيعى (١) الذى يعرضه الكلية والعموم فى الذهن ، وان لم يكن فى الخارج بهذه الصفة الا بالقوة ففى الخارج امر من شأنه أن يحصل فى الذهن ، ويعرض له الاشتراك بين كثيرين .

فنقول: الامر المشترك موجود فى الخارج وان كان ظرف عروض الاشتراك انما هو الذهن ، فهذا الامر المشترك معنى واحد ذاتى لافراده المختلفة بالكمال والنقص وغيرهما من التعينات كما هو مذهبه فاذن للعقل ان ينظر اليه من حيث هو هو لانه امر عقلى سواء اعتبر معه الوحدة العقلية اولم تعتبر (٢) فيجدها امّا مقتضية لشيء من خصوصيات الاقسام ومراتبها من الكمال والنقص فيحكم بان ما عدا تلك الخصوصية اوتلك المرتبة ليس من افراده الذاتية ، وامّا غير مقتضية لشيء منها فيكون كل من المراتب والخصوصيات بسبب امر زائد على طبيعتها المشتركة ، فالقول : «بأنّ ما به الاختلاف بالكمال والنقص بعين ما به الاتفاق فيماله مهية مشتركة كلّية»

---

(١) تسمية نفس الماهية اللابشرط شيء بالكلى لوجوه :

أحدها أنه اصطلاح خاص ولامشاحة فى أن يسمى نفس الطبيعة التى لاكلية ولاجزئية بالكلى بالاشتراك .

وثانيها أنه من باب تسمية الشيء باسم مايؤل اليه فى الذهن ان اريد الاذهان السافلة فيكون من قبيل قوله (تعالى) «أرانى أعصر خمراً» .

وثالثها أنه من باب تسمية الشيء باسم ماكان فى الذهن ان اريد الاذهان العالية فيكون من قبيل قوله (تعالى) «وآتوا اليتامى أموالهم». اذا عرفت هذا فكلام المصنف (قده) يشير الى ثانى الوجوه والمراد بعروض الكلية بالقوة عروض الكلية المنطقية وأما الكلية الطبيعية فهى فيه بالفعل -س قده .

(٢) لانشيئية الماهية يمكن ان يكتنهها العقل فيكون محط نظره بالترديد والتحقيق ، وفيه تلميح الى أنه بخلاف شيئية الوجود الحقيقى فلاينالها العقل حتى تكون موردالتحقيق ، انماطريق العلم به منحصر فى العلم الحضورى فما بيد العقل منها انماهو مفهوم الوجود العام الذى لهوحدة ذهنية كسائر المفاهيم الذهنية - س قده .

قول فاسد غير صحيح (١) ، لان تلك المهية لعمومها واشتراكها من شأنها أن توجد في كل فرد فرد ، وحصة حصة ، ومع ذلك يكون لها حدّ جامع صادق على كل فرد ذاتي اوعرضي لها ، فتلك الطبيعة المتحققة في كل فرد فرد وحصة حصة ان كانت مقتضية للكمال والشدّة كانت جميعها كاملة شديدة ، وان كانت مقتضية للنقص كانت جميعها ناقصة ضعيفة ، و ان لم تكن مقتضية لشيء لكان كلّ منها مفتقراً الى مخصّص زائد على مهية تلك الطبيعة المشتركة .

فعلم وتحقق أنّ شيئاً من المهيات غير قابل للاكمل والانقص والاشدّ والاضعف الا بامور زائدة عليها ، ومثل هذا الاشكال غير وارد على حقيقة الوجود اذا كانت متفاوتة الدرجات ، اذ ليس للوجود طبيعة كلية ذهنية يكون لها انحاء من الحصولات كمهية الانسان او الفرس او غيرهما ، حيث انّ لها حدّاً واحداً ، ومعنى معيّناً ، مشتركاً بين الكثيرين متشخصاً بتشخصات ، موجوداً بوجودات زائدة تلك التشخصات والهويّات على ذلك المعنى ، بحيث اذا جرّده العقل عن واحد واحد منها حصل فيه من كلّ منها أمر واحد ، واذا فرض تلبّسه باي تشخص كان صار عين ذلك التشخص ، لان حقيقة الوجود ليست الاّ نفس التشخّصات والهويات كما علمت ، فاذا كان مشككاً متفاوتة المراتب شدة و ضعفاً او تقدماً و تأخراً لا يمكن تحليله الى طبيعة مشتركة وتخصيص زايد (٢)

---

(١) اذقد مرأن كون ما به الاختلاف عين ما به الاتفاق معقول في شيئية الوجود الحقيقي اذهو لسعته غير مرهون بمرتبة ، فجهة الاختلاف عين جهة الاتفاق ، لافي شيئية الماهية لضيقها وتجددها فكأن المصنف (قده) يستفسر عن «الشيخ» ماعنيتم بالنور ذي المراتب فان عنيتم به الوجود فهو اعتباري عندكم ، وان عنيتم به الماهية فهي في ذاتها لاموجودة ولامعدومة فكيف تكون نفسها كاملة ومتوسطة وناقصة !! وكيف يكون ما به الاختلاف فيها عين ما به الاتفاق ؟ ! وان عنيتم شيئاً آخر فلا ثالث لان الشيء المحقق اما وجود واما ماهية والمنفصلة حقيقية -س قده .

(٢) بل مراتب الوجود من حيث ان ما به الامتياز فيها عين ما به الاشتراك واحد مشترك فيه ، و من حيث العكس كثيرة مشتركات ، ولكن كثرة ، لاتنافي تلك الوحدة الحقة ، و كذلك نور الانوار والانوار القاهرة والانوار الاسفهبدية عند الاشراقي حيث لاماهية لها —

فالمرتبة الكاملة منه ليست بقابلة للتحليل الى اصل مشترك و امر زائد لانّها بسيطة الهويّة ، وكذا المرتبة الناقصة منه ليست الاّ مجرد الوجود ، وأمّا القصور فعدمى فاذن حقيقة الوجود فى كل موجود بحسبه ، و أمّا الوحدة التى تجمع الكلّ فهى ليست نوعيّة ولاجنسية (١) ، بل ضرباً آخر من الوحدة لايعرفه الاّ الكاملون

مشوب النور البسيط فكل مرتبة منها ممتازة عن الاخرى بنفس ذاتها البسيطة المشتركة فى الحقيقة ، بل كذلك الانوار الحسية العرضية كل مع الاخر فان كل مرتبة منها مجرد النور بلاشوب ظلمة فيها حتى الضوء السابع فى البيت السابع مثلا ، فان الاعراض بسائط خارجية والقصور عدمى بل الانوار العرضية مع الانوار المجردة ، امتيازها واشتراكها هكذا لانها من حقيقة تلك الانوار عند الاشراقى ، والمراتب البسيطة (بوجه بعيد) نظير مراتب الحركات عند الحكيم فانها عنده غير مشوبة بالسكنات ولوكانت أبطأ مايتصور منها ، بل البطيئة هيئة متصلة واحدة كالسريعة ـ س قده .

(١) هذا جواب عما عسى أن يقول أحد : انه اذا كان كل مرتبة من حقيقة الوجود مخالفة لمرتبة اخرى منها بنفس ذاتها البسيطة ولاجهة اشتراك فيها لئلايلزم التركيب فاين الوحدة و التوحيد ؟

والتحقيق فى الجواب أن الكثرة ـ التى من حيث الشدة والضعف والتقدم والتأخر وغيرهما فى اصل الحقيقة الوجودية ـ لاتنافى الوحدة الحقة ، بل تؤكدها فانها كاشفة عن الاشملية والاوسعية وفقد السلب بما هو سلب الوجود ـ الذى هو مناط التركيب وبالنظر العرفانى عدم مماثلة طور من الوجود لطور آخر فى المراتب الطولية كما فى الصور التى فى المراتب العرضية ـ انما هو بحكم اسم من ليس كمثله شىء واسمه الاحد .

ففى كل شىء له آية تدل على أنه واحد

وأما الكثرة التى هى مثار التباين والاختلاف النوعى فهى فى القوابل التى هى الماهيات الامكانية وليست فى الوجود بالذات وهى اعتبارية كأصل موضوعها وأيضاً المراتب التالية و المتلوة فى السلسلة الطولية كلف ونشر و متن وشرح ومجمل ومفصل ومحدود وحد . و ايضاً الوجود كنوع واحد وليس مراتبه كأنواع ولاكأمثال وماقد يعبر بالافراد يراد به المراتب و الدرجات و جميع المراتب الوجودية من سنخ واحد اذا قيس الى سنخ العدم كما أن الانوار العرضية مع تفاوتها التشكيكية من سنخ واحد بالنسبة الى الظلمة البحتة كيف ؟ ولم يتخلل

والحاصل ان «صاحب الاشراقيين» لو كان قصد بمهية النور الذى هو عنده بسيط متفاوت بالكمال والنقص حقيقة الوجود بعينها صحّ ماذهب اليه ، وان اراد بمفهوماً من المفهومات التى من شأنها الكلية والاشتراك بين الكثيرين فلا يمكن تصحيحه، والذى قاله «اتباع المشائين» ان الاشدّ والاضعف من السوادوالحرارة و النور و غيرها راجعان الى تفاوت الحصولات بحسب خصوصيات الافراد (١) ، لامن جهة المفهوم المشترك ، قريب ممّا ذكرناه .

تذكرة اجمالية قد بزغ نور الحق من افق هذاالبيان الذى قرع سمعك ، ايهاالطالب ! من أنّ حقيقة الوجود ـ لكونها امراً بسيطاً

ـ غيرتلك الحقيقة الوجودية فيها ولهذه السنخية ينتزع منهامفهوم واحدهومفهوم الوجودالمشترك فيه . ولولا السنخية لم ينتزع المفهوم الواحد من الحقائق المتخالفة ولم يتحقق الاشتراك المعنوى فى الوجود ، وخلافه مبرهن بل ضرورى ـ س قده .

(١) قال سيدنا الاستاذ دام بقاه : انهم بعد ما قسموا المفهوم الى المتواطى والمشكك وعرفوا الاول بانه ما يتساوى صدقه على افراده والثانى بانه مايختلف فى ذلك ، نظروا بعين الدقة ورأوا بطلان التشكيك فى المفاهيم فعدلوا الى القول به فى العرضى (المفهوم المنتزع من قيام العرض بموضوعه) لعدم مطابق لعفى الواقع . ولكنه ايضا غيرمجد فى دفع الاشكال عن جريان التشكيك فى المفاهيم ، والمحذور (وهو امتناع صدق المفهوم الواحد على مصاديقه وان لم تكن المصاديق بافراد لذلك المفهوم كما فى المفاهيم الانتزاعية) بعد باق على حاله .

فالحق ان التشكيك غير جار فى المفاهيم من رأس ، ولايمس كرامتها قط ، وانما مصبه نفس الوجودات الخارجية . وهذا مارامه «اتباع المشائين» من كون الاشد والاضعف من السواد والحرارة و النور وغيرها راجعين الى تفاوت الحصولات ، وهو (قده) قربه من مسلكه ولم يبعده منه حيث انهم مع ذلك ذهبوا الى ان المعنى الواحد المقول على اشياء مختلفة لاعلى السواء يمتنع ان يكون مقوما لتلك الاشياء اوجزء مقوم لها ، لان الماهية (بمعنى مابه الشيء هوهو) لاتختلف ولاجزئها بل انما يكون عارضا خارجيا لازما اومفارقا ، فوقوع الوجود على وجودات الاشياء المختلفة بالهويات وقوع لازم خارجى غيرمقوم على خلاف ماذهب اليه (قده) من وحدة حقيقة الوجود والاختلاف التشكيكى فى نفس الحقيقة الخارجية المقومة ـ اميه .

غير ذي مهية ، و لا ذي مقوم او محدد - هي عين الواجب المقتضية للكمال الاتم الذي لانهاية له شدة ، اذ كل مرتبة اخرى منها دون تلك المرتبة في الشدة ليست صرف حقيقة الوجود، بل هي مع قصوره ، وقصور كل شيء هو غير ذلك الشيء بالضرورة، وقصور الوجود ليس هو الوجود ، بل عدمه ، وهذا العدم انما يلزم الوجود لالاصل الوجود ، بل لوقوعه في المرتبة التالية وما بعدها ، فالقصورات والاعدام انما طرأت للثواني من حيث كونها ثواني ، فالاول على كماله الاتم الذي لاحد له ولا يتصور ماهو اتم منه ، والقصور والافتقار ينشئان من الافاضة والجعل ، ويتممان به ايضاً لان هويات الثواني متعلقة بالاول فينجبر قصورها بتمامه ، و افتقارها بغناه .

فقد ثبت وجود الواجب بهذا البرهان ، و يثبت به ايضاً توحيده لان الوجود حقيقة واحدة لايعتريها نقص بحسب سنخه وذاته ، ولاتعدد يتصور في لاتناهيه (١-٢) ويثبت ايضاً علمه بذاته وبماسواه ، وحيوته ، اذ العلم ليس الا الوجود (٣) ، ويثبت

---

(١) اذلم ينخلل غيره فيه، ومن كلمات العرفاء: وانه اذا جاوز الشيء حده انعكس ضده، كعدم النهاية في الظهور ينعكس الى الخفاء وفرط القرب ينعكس الى البعد، وفرط الفقر ينعكس الى الفناء، وقس عليه، فعدم النهاية في كثرة الشؤن والمراتب في الوجود بحيث لانحو وجود الاوهو مصداقه ينعكس الى الوحدة الحقة الحقيقية، ومن هنا قال الشيخ فريدالدين العطار النيشابوري:

ای خدای بی نهایت جز تو کیست * چون تو لی بیحدو غایت جز تو کیست

هیچ چیز از بینهایت بیشکی * چون برون نامد کجاماندیکی - س قده.

(٢) المراد بلاتناهيه عدم محدوديته بحد اذحدالشيء غيره، وكل غير، مفروض لحقيقة الوجود باطل الذات، فالوجود الحق لاحدله فهو مطلق غير متناه، كل مافرض ثانياً له عاد أولاً لعدم حد يوجب التميز وهذا اللاتناهي بحسب الدقة سلب تحصيلي، لكنه (رحمه الله) يستعمله ايجاباً عدولياً وهو نظر متوسط بنى عليه ابحاثه تسهيلا للتعليم كما صرح به في مباحث العلة والمعلول فافهم ذلك. - ط - مدظله.

(٣) وبعبارة اخرى العلم ليس الا الوجدان ومرتبة فوق التمام من حقيقة الوجود واجدة لنفسها أي غير فاقدة لنفسها فهي عالمة بذاتها، ولكونها بسيطة الحقيقة واجدة لكل الوجودات التي دون تلك المرتبة بنحو أعلى، فهي عالمة بها، فثبت علم تلك المرتبة بذاتها و بغيرها - س قده.

قدرته وارادته لكونهما تابعين للحيوة والعلم (١) ، ويثبت ايضاً قيّوميّة وجوده لان الوجود الشديد فيّاض فعّال لمادونه ، فهو العليم القدير المريد الحيّ القيّوم الدرّاك الفعّال ، ولكونه مستتبعاً للمراتب التي تليه (الاشدّ فالاشدّ ، والاشرف فالاشرف) ثبت صنعه وابداعه ، وأمره وخلقه ، وملكوته وملكه ، فهذا المنهج الذي سلكناه أسدّ المناهج واشرفها وابسطها حيث لايحتاج السالك اياه في معرفة ذاته (تعالى) وصفاته

(١) وأيضاً ثبت قدرته لكون الوجود ظاهراً بالذات مظهراً للغير فهو نور ، والنور فياض الشعاع والفيضان اذاكان عن علم ومشية فهو قدرة ، لأن القدرة ليست الاهذا ، وهذا النور ليس نوراً حسياً عرضياً حتى يكون عديم الشعور والمشية ، وثبت ارادته لكون الوجود عين العشق والمحبة لذاته ، وثبت حيوته لكون الحي هو الدراك الفعال ، وثبت تكلمه لكون التكلم اعراباً عما في الضمير ومرتبة الظهور من حقيقة الوجود اعراب عن مرتبة الخفاء ، «كنت كنزاً مخفياً فاحببت أن اعرف» وثبت سمعه وبصره لأنه اذاكان كل الوجودات حاضرة لعقمن جملتها المسموعات والمبصرات ، وقس عليه كل الصفات الكمالية ، لكن يجب أن يعلم أنه كما أنه اذا قيل : «الممكنات متساوية النسبة الى الوجود والعدم اوأنها اعتبارية» يذهب الوهم اوالعقل الجزئي الى الماهيات الموجودة ويأخذ الوجود معها ويغلط ويغالط ، والحال أن مراد القائل المحقق بها ليس الاشيئية الماهية التي هي من واد ، والوجود من صقع آخر كذلك اذاقيل : «الوجود عين العلم والارادة والقدرة ونحوها» يذهب الوهم بل العقل الى هذا المفهوم العام البديهي الذي هو خال عنها وظل واحد من حقيقة الوجود في العقل فان للحقيقة عنوانات وأظلالاً اخرى في العقل كالوحدة والتشخص والعلم والحيوة والقدرة وغيرها .

وأما اذاذهب العقل المكتحل بنور الله الى الحقيقة البسيطة المبسوطة التي يكون المنبسط عليه لها في الذهن بل في اعتباره حتى يكون نعم هذا الذهاب والمراجعة اليها مقامه - كيف لايذعن ويجدها خالية؟ والحال أن فوق التمام والتامات (كالعقول) والناقصات (كالنفوس) وجودات قائمة ، وهي علوم بذواتها بانفس ذواتها الوجودية والصور العلمية التي للنفوس وجودات نوريةو كذا هذه الوجودات ارادات و ابتهاجات من ذواتها بذواتها و بآثارها من حيث هي آثارها ، وقس عليهما الباقي .

وأما العقل غير المكتحل بنور الله (تعالى) - فضلاعن كونه صاحب المقام في دوام التذكر - فهو ان ذهب الى المعنون انقطع في وجودات عالم الفرق ولايذهب الى وجود عالم الملكوت والجبروت فضلا عن اللاهوت ولاينظر الابنظر اجمالي . فهذا سر عدم فهم العقول الجزئية الصفات الكمالية لحقيقة الوجود . فافهم واستقم - س قدمه .

وافعاله الى توسط شيء من غيره ولا الى الاستعانة بابطال الدور والتسلسل ، فبذاته (تعالى) يعرف ذاته ووحدانيّته ' **شهد الله انه لا اله الا هو** ويعرف غيره **أولم يكف بربك انه على كل شيء شهيد**

فهذا المسلك كاف لاهل الكمال في طلب الحق و آياته و افعاله ، لكن ليس لكلّ أحد قوة استنباط الاحكام الكثيرة من أصل واحد ، فلابدّ في التعليم من بيان ساير الطرق الموصلة الى الحقّ وان لم يكن بهذه المثابة من الايصال .

الفصل (٢)

في الاشارة الى مناهج اخرى للوصول الى هذه الوجهة الكبرى

فمنها ما اشرنا اليه في العلم الكلي والفلسفة الاولى ، لانّا بيّنّا خواص واجب الوجود ووحدته حيث ذكرنا ان الموجود ينقسم بحسب المفهوم الى واجب وممكن . والممكن لذاته لايترجح وجوده على عدمه ، فلابدّ له من مرجّح من خارج (١) ، و الاّ ترجح بذاته ، فكان ترجّحه واجباً لذاتــه ، فكان واجب الوجــود بذاته وقد فرض ممكناً ، و كذا في جانب العدم فكان ممتنعاً وقد فرض ممكنا . هذا خلف ، فواجب الوجود لابدّ من وجوده ، فان الموجودات حاصلة . فان كان شيء منها واجباً فقد وقع الاعتراف بالواجب والاّ فوقع الانتهاء اليه لبطلان ذهاب السلسلة الى غير نهاية كما مرّ بيانه والدور مستلزم للتسلسل فهو محال ايضاً ، مع انه يوجب تقدم الشيء على نفسه وذلك ضروريّ البطلان ، ولا يدفع بطلانه اختلاف الحيثية التعليلية لانها غير مكثّرة للذات الموضوعة لهما ، فالدور مع انه يستلزم التسلسل يستلزم تقدم الشيء على نفسه ، و هذا المسلك أقرب المسالك الى « **منهج الصديقين** » و ليس بذلك كما زعم ، لانّ هناك يكون النظر الى حقيقة الوجود ، و هيهنا يكون النظر

---

(١) وهذا قولهم : والمتساويان مالم يترجح احدهما على الآخر بمنفصل لم يقع ، وادعوا أن هذه القضية بديهية أولية ، ومنعها مكابرة ، ولذا فالترجيح بلا مرجح باطل حتى عند الأشعري ، فاذا رأينا الممكن خرج عن الاستواء الى أحد الطرفين كما قال المصنف (قده) ـ فان الموجودات حاصلة ـ قطعنا بوجود الواجب لاستحالة الدور والتسلسل ـ س قده.

في مفهوم الموجود (١) .

وحاصله ان النظر في مفهوم الموجود والموجودية يعطي انّه لايمكن تحققه الا بالواجب، اذلوانحصر الموجود في الممكن لم يتحقق موجود اصلا لانه على هذا التقدير تحقق الممكن إمّا بنفسه بدون علّةوهومحال بديهة ، اوبغيره وذلك الغير ايضاً ممكن على هذا التقدير ، فامّا ان يتسلسل الاحاد اويدور او يؤدّي الى الواجب ، والشقّان الاولان باطلان ، وكذا الثالث لانه خلاف المقدّر و ان كان حقا لازماً لان نقيضه (وهو خلوّ الممكن عنه) باطل ، فهذا ماوصفه «الشيخ» في «الاشارات» بانه «طريقة الصديقين» ، وتبعه المتأخرون فيه .

قيل عليهم ألستم قد اخذتم في الدليل وجود الممكن لما يشاهد من عدمه بعد وجوده اوقبله .

فاجابوا بان هذا البرهان غير متوقف الاّ على وجود موجود ما (٢) فان كان واجباً فهوالمرام ، وان كان ممكناً فلابدّ ان يستند الى الواجب بالبيان المذكور . ثم استشكلوا في كون البيان برهانا بان الاحتجاج منحصر في الاني واللمي والواجب (تعالى) ليس معلولا لشيء اصلا، بل هو علة لجميع ماعداه فكل مايستدلّ به على وجوده يكون دليلا انيّا وهولايعطي اليقين (٣) فاجابوا عنه بأنّ الاستدلال بحال مفهوم الموجود،

---

(١) ولكن من حيث السراية الى المعنون ومن حيث ان مفهوم الموجود وجه الموجود الحقيقي بماهوموجود، ووجه الشيء هوالشيء بوجه، ولكن المعنون بنفسه ماهية لها الوجود - س قده .

(٢) لاوجود الممكن بنحـو المفروغية عنه وعلـى سبيل الجزم به كمافي طريقة الامكان اوالحدوث اوغيرها فانها فيهـا ملحـوظة بنحو المفروغية عنها والموضوعية ومن هنا قال المحقق «القوشجي» أيضاً : «لاشك في وجود موجود» الى آخره.. فالوجود ليس أجنبياً عنه (تعالى) كالامكان والحدوث وغيرهما بل حقيقته حقيقة الواجب كمامر في طريقة المتألهين ومفهومه وجهه (تعالى) وهو (تعالى) فرده كمافي طريقة الالهيين - س قده.

(٣) فيه أن الذى لايفيد اليقين هـوما كان السلوك فيه من المعلول الى العلة لتوقف العلم بوجود المعلول على العلم بوجود العلة فلوعكس لدار، وأما السلوك من بعض اللوازم العامة التي لاعلة لها كلوازم الموجود من حيث هوموجود الى بعض آخر فهو برهان انّي مفيد لليقين كما بين في فن البرهان من المنطق ومنه جميع البراهين المستعملة في الفلسفة الاولى - ط مدظله.

على ان بعضه واجب ، لاعلى وجود ذات الواجب فى نفسه الّذى هو علة كلّ شيء ، فكون مفهوم الموجود مشتملا على فرد هو الواجب حال من احواله التى اقتضاها فالاستدلال بحال (١) تلك الطبيعة المشتركة على اخرى ، معلولة للحال الاولى(٢)

و ربما قرروا الجواب بانه ليس الاستدلال على وجود الواجب فى نفسه ، بل على انتسابه الى هذا المفهوم، وثبوته له على نحو ماذكره «الشيخ» فى الاستدلال بوجود المؤلّف على وجود ذى المؤلّف، فوجود الواجب فى نفسه علة لغيره مطلقا ، وانتسابه الى هذا المفهوم معلول له ، وقد يكون الشيء فى نفسه علة لشيء وفى وجوده عند آخر معلولا كما حقق فى موضعه. هذا خلاصة ما افاده بعض المحققين من اهل البحث .

وفيه مالايخفى من التكلف (٣-٤) والحق (كماسبق) أنّ الواجب لا برهان

---

(١) هذه الحال كـون الموجود اما واجباً واما ممكنات متسلسلة، واما ممكنات دائرة واما ممكنات مترجحة الوجود من جهة ماهياتها على حال اخرى، هى كون بعض منه واجبا وبعض آخر منه ممكنا على البت واليقين.

ان قلت حينئذ فالنتيجة حال مفهوم الموجود لا وجود الواجب (تعالى).

قلت وجود الواجب يستنبط على وجه الاستتباع واللزوم فالبرهان عليه بالعرض ـ س قده.

(٢) الحق انها ملازمة للحال الاولى لامعلولة لها، ولا هما معلولتا علة ثالثة لأنهما من اللوازم العامة المساوية للوجود ولا علة له ـ ط مدظله.

(٣) أما أولا فلانه لم يكن البرهان حينئذ لميا بل مصحوب اللم.

وأما ثانياً فلانه يجرى فى سائر الطرق، مثلا يقال استدل بحال مفهوم الحدث بانه ذو فرد حادث محتاج الى العلة على حال اخرى له وهو أنه ذو فرد غير حادث هو الواجب لا على ذات الواجب وكذا الاستدلال بحال مفهوم المحرك وهو كونه ذا فرد متحرك، محتاج الى محرك آخر غيره على حال اخرى له وهو كونه ذا فرد غير متحرك هو الواجب لا على ذات الواجب. وأما ثالثاً فلأن الاستدلال بوجود المؤلف على وجود ذى المؤلف ليس بأدنى من عكسه ولا من استناده الى علة ثالثة هى الواجب فالحق ان يقال ان «الشيخ» وهؤلاء وكذا من قال: ان كون العالم مصنوعاً ومجعولاً وعلة لكون الواجب صانع العالم لا لذاته المتعالية ـ رمزوا الى مقام ظهور الحق (تعالى) على الأشياء فان له (تعالى) ظهوراً فى مقام ذاته وهو ظهوره بذاته على ذاته وهو عين مقام الخفاء على مخلوقاته ـ

عليه (١) بالذات ، بل بالعرض (٢) ، وهناك برهان شبيه باللمي (٣) .

ـــ ظهوراً على ماعداذاته في مقام فعله وهو الظهور في مظاهر ذاته ومجالي صفاته واليه اشير في الحديث القدسي «كنت كنزاً مخفياً فاحببت أن اعـ رف فخلقت الخلق لكي اعرف» ومن هنا قيل: «فلست تظهر لولاي، لم اكن لولاك» اويقال أرادوا بالمجعولية والمؤلفية (بفتح اللام) حقيقة المجعول بالذات الذي هو الـوجود الحقيقي للعالم وبالصانعية والمؤلفية (بكسر اللام) مفهومهما الاضافي المتحقق بتحقق منشأ انتزاعه فتلك المجعولية الحقيقية نفس الاضافة الاشراقية (أي الاشراق المبني للمفعول) كما أن الجاعلية الحقيقية عين الاضافة الاشراقية (ولكن الاشراق المبني للفاعل) وحقيقة الاولى هي حقيقة الوجود المنبسط على الماهيات كما أن حقيقة الثانية هي ذلك الوجود المنبسط ولكن ساقط الاضافة عنها ـ متعلقاً بالحق المتعال وهو الايجاد الحقيقي لا المصدري ، فهذه المجعولية الحقيقية والاضافة الاشراقية علة لاضافاته (تعالى) التي لاتعقل الابين الامرين لا الاضافة الاشراقية (المبنية للفاعل) فضلا عن ذاته المتعالية بذاتهـ س قده.

(٣) وهومسلم في الجواب الثاني، وممنوع في الأول ـ ط مدظله.

(١) المراد بالبرهان، البرهان المصطلح عليه في الفلسفة وهو البرهان اللمي وهو الذي يسلك فيه من العلة الى المعلول اذ لاعلة لمطلق الوجود الشامل للواجب والممكن المبحوث عنه في الفلسفة. وليس المراد به ماهو مصطلح المنطقي الشامل للاني واللمي كيف؟ وجميع البراهين المستعملة في الفلسفة ومنها القائمة على وجود الواجب براهين انية كما عرفت فيسلك فيها من بعض لوازم الوجود (ككونه حقيقة ثابتة بذاتها اوعلة اولى) الى بعض آخر (ككونه واجباً لذاته) والدليل على ارادة ماذكرنا قوله: «وهناك برهان شبيه باللمي» فقد اعترف بوجود برهان هناك ونفى عنه اللمية، ولايبقى حينئذ الاالاني ـ ط مدظله.

(٢) لمعنيان: أحدهما ماذكرنا من الاستتباع واللزوم في توجيه كلامهم، وثانيهما أنه كما أن وجود الجوهر جوهر بالعرض ووجود العرض عرض بالعرض لماهيتهما كذلك البرهان على الوجود ـ س قده.

(٣) هذا وجه آخر غير ماذكرمما بالعرض اذ في الأول التزم أنه برهان لمي الا أنه على حال مفهوم الموجود اوعلى وجوده (تعالى) الرابطي بالذات وعلى وجوده النفسي بالعرض وفي الثاني لايلتزم أنه برهان لمي بل شبيه باللمي لكن على أنه فوق اللمي لا انه دونه أما انه ليس بلمي حقيقة فهو ظاهر اذ ليس هو (تعالى) معلولا، واما ان الاستدلال من حقيقة الوجود على الوجوب فوقه اللم فلأن كل لم مستنير في الانارة من نور حقيقة الوجود

همه عالم بنور اوست پيدا كجا او گردد از عالم هويدا ـ س قده.

ومن الطرائق التي استحسنوها ، طريقة زعموا انها يتمّ من غير الاستعانة بابطال التسلسل والدور اوردها «صاحب المطارحات» و هي ان الوجود اذا انحصر في الممكنات الصرفة -سواء ذهبت سلسلتها الى غير نهاية اولم يذهب بانها دارت على نفسها - فجميع الممكنات في حكم ممكن واحد (١) في انه يفتقر الى علة ، فعلتها اما نفسها اوجزء من آحادها ، اوخارج عنها .

والاول يوجب تقدم الشيء على نفسه . **والثاني** يوجب تقدمه على نفسه وعلى علله(٢). **والثالث** يوجب المطلوب لان الخارج عن جميع الممكنات لايكون الاّ واجب الوجود ، ولايذهب عليك انّ هذا البيان مقدوح فيه عندنا لان الوجود يساوق الوحدة ، بل عينها . وقدعلمت (٣) ان الكثير بماهو كثير ليس له وجود الاّ وجودات الاحاد ، فالمجموع من زيد وعمرو ليس الاّ اثنين ، ولا يتحقق منهما شيء ثالث في الوجود الاّ بمحض الاعتبار ، فاذن لاحد ان يقول : ان جميع الممكنات ليست لها علة اخرى غير علل الاحاد ، فعلة مجموعها عبارة عن مجموع علل افرادها ، فليست بخارجة عن ذواتها الممكنة التي بعضها علّة للبعض ، فلا يلزم الانتهاء الى الواجب

---

(١) اعلم أن كل متعدد فيه اعتبارات: **احدها** الكل الأفرادي وهو العام الاستغراقي ولا يعتبر فيه المعية والاجتماع **وثانيها** الكل المجموعي بمعنى الآحاد بالأسر اي ذات المجموع التي هي شيء والوصف العنواني (أعني الاجتماع العارض لذلك المجموع) شيء آخر. **وثالثها** المجموع بشرط الهيئة الاجتماعية. **ورابعها** المجموع بشطر الهيئة الاجتماعية.

اذا علمت هذا فاعلم أن مراد القائلين بأن المجموع من الآحاد هو موجود على حدة وراء كل واحد هو الثاني أعني المجموع بمعنى الآحاد بالأسر ، او الثالث فان الشرط خارج. وأما الرابع فمعلوم أنه لاوجود له اذ الهيئة أمر اعتباري والا ، لعرضها هيئة اخرى وتسلسل ولقد وقع مع المصنف (قده) في شقاق ، من ادعى البداهة في أن مجموع الآحاد بالأسر موجود على حدة وما قال المصنف حق وصواب كما لايخفى على اولي الألباب وقد فصل في الامور العامة - س قده.

(٢) لما مر في الامور العامة أن العلة المستقلة للمجموع علة لكل واحد من آحاده تحقيقاً لمعنى الاستقلال - س قده .

(٣) وقد قدمنا المناقشة فيه فيما علقناه على مباحث الوحدة والكثرة - ط مدظله .

الا ان يستعان ببطلان التسلسل فلم يكن هذا طريقاً آخر .

ثم العجب انهم حين ورد عليهم الاشكال على هذا المسلك بانه يجوز أن يكون الشيء علة لنفسه ، مستنداً بان مجموع الموجودات من الواجب و الممكن ممكن لاحتياجه الى الاحاد، ولاعلة لسوى نفسه لان علته اما جزؤه، و هو محال لاحتياجه الى بقية الأجزاء (١) واما خارج عنه ولاخارج عنه، فتعين ان يكون نفسه ـ التزموا في الجواب صحة كون العلة التامة للشيء عينه. قالوا: ان اردتم بالعلة، العلة التامة (بمعنى جميع الاحاد (٢) التي يتوقف المجموع على كل منها) فهي عينه ولا محذور فيه لان توقف ذلك المجموع على كل واحد من الاحاد لايستلزم توقفه على المجموع حتى يلزم توقف الشيء على نفسه. و ان أردتم بها العلة الفاعلية فهي جزؤه اعني الواجب او مافوق المعلول الاخير المنتهي الى الواجب ، فان آحاده مستندة الى الواجب فلاتاثير في المجموع باعتبار بقية الأجزاء التي هي الممكنات الا وهو مستند اليه، اما ابتداءاً اوبواسطة هذا، ولم يتفطنوا بان هذا الالتزام يهدم الدليل المذكور، ولايدفع الاعتراض، لان مبناه على تجويز كون الشيء علة تامة لنفسه، و كون الجزء علة فاعلية.

والمجيب يقول: نعم الامر كما قلت، فان كون مجموع الشيء علة تامة لنفسه جائز و كون الجزء فاعلا للكل (٣) جائز ايضاً، وهل هذا الا تسليم السؤال وهدم بناء الاستدلال ؛

---

(١) وللزوم كون ذلك الجزء علة لنفسه ولعلله، وانما لم يذكره هنا كمالم يذكر الاحتياج الى البقية هناك، تعويلاً على فطانة المتعلم فيجري هذا هناك ،وذاك هنا ـ س قده.

(٢) أي: جميع العلل التي يتوقف المعلول على كل واحد واحد منها، لابمعنى جميع العلل التي يتوقف المعلول على ذلك الجميع لأنه عين المعلول، والتوقف يقتضي المغايرة، وهو يتم في العلل الناقصة التي هي أجزاء العلة التامة. فوصف «الموقوف عليه» للعلة التامة وصف بحال المتعلق، وتعريف العلة بما يتوقف عليه المعلول مخصوص بما عدا العلة التامة ـ س قده.

(٣) ان قلت مافائدة هذا وهل يهدم الدليل به أيضاً وكيف يهدم ؟ فان كل جزء يجعل فاعلاً في سلسلة الممكنات غير المتناهية ممكن يحتاج الى فاعل فيلزم كون ذلك الجزء فاعلاً لنفسه ولعلله ؟

وانما وقعوا في هذا كله لمازعموا ان المجموع من الامرين اوالامور لموجود غيروجود كل من الافراد، ولماحكموا بان المجموع من الواجب والمعلول الاول موجود ممكن محتاج الى علة حكموا بأن علته التامة هي نفسه وانه لايلزم أن يكون العلة التامة سابقة على معلولها ، وذهلوا عن أن هذا الالتزام غير معقول في نفسه ؛ فان كل ممكن موجود يحتاج الى علة فاعلية تامة التأثير و الايجاد ، وكون جميع اجزاء الشيء عينه انمايتصور في الاعداد والكميات التي يعتبرها الذهن ويعتبر لها وحدة اجتماعية بمجرد الفرض، كالعسكر والعدد وغيرهما ممالاصورة لها في الاعيان غير كل واحد من الاحاد.

و بعض اهل التحقيق منهم اجاب عن الاشكال المذكور في المجموع من الواجب و المعلول الاول بأن المتعدد قد يؤخذ مجملا ، و هو بهذا الاعتبار واحد واللفظ الدال عليه بهذا الاعتبارهومثل المجموع ، وقد يؤخذ مفصلا، واللفظ الدال عليه بهذا الوجه هومثل «هذا وذاك» وهو بهذا الوجه يكون كثيرا، وقد يختلفان في الحكم فان مجموع القوم معاًلايسعهم دارضيق وهم لا معاًيسعهم، اذا علم ذلك فنختار أن مرجح وجودهما معا هوهما مأخوذين لامعاً لاحتياجه الى كل واحد من جزئيه . ويكفيان في وجوده فيكون هذا وذاك علتين يترجح وجود مجموعهما بهما ، فان نقل الكلام اليهما لامعاً، بل مفصلا فانه ايضاً ممكن يحتاج الى مرجح ، فالجواب : انا

— تحقيقا لمعنى الاستقلال وتعليل الشيء بنفسه علة تامة مفروض الجواز، لا فاعلية الشيء لنفسه ولعلته وأما في السند فاذا كان الواجب فاعلا للمجموع لايلزم هذا المحذور لأن الواجب لافاعل له لعدم مناط الحاجة ،وكذامافوق المعلول الأخير المنتهي الى الواجب اذاجمل فاعلا لاستنادماليه.

قلت بلى يهدم الدليل بالتزامه اذيختار أن جزء المجموع غيرالمتناهي (وهومافوق المعلول الاخيرالذاهب الى غيرالنهاية) فاعل للمجموع منه ومن المعلول الاخير .

واذا رجعت وقلت جملة مافوقه ممكن، مافاعله ؟

اقول : جملة مافوق المعلول الاخيرمن الجملة الفوقانية وهكذا بالغاً مابلغ ، وقد مرعنداجراء هذا الدليل (في ابطال التسلسل في مبحث العلة والمعلول) أن معنى الاستقلال هنا ، أن لاشيء في مجموع السلسلة الاوذلك الجزء فاعل له بنفسه اوبأجزائه ولا يشذ عنه شيء مما يتوقف عليه المجموع - س قده .

لانسلم انهما مأخوذين على هذا الوجه ممكن ' بل هو بهذا الوجه اثنان واجب موجود ، وممكن موجود .

ودفع معاصره هذا الجواب بأن الموجود في هذه الصورة هو الواجب ومعلوله فاذا فرض على وجه الاجمال كان واحداً ، واذا اخذ على التفصيل كان متعدداً كما ذكره ولاشك انه كما ان كلا منهما موجود، فهما موجود ايضاً، ضرورة أن انتفاء الكل(١) انما يكون بانتفاء أحد من آحاده ، و الاحاد بأسرها موجودة فيها ، وان الممكن الموجود لابدله من علة سواء كان واحداً اومتعدداً وسواء اعتبر مجملا او مفصلا ، اذ الاجمال و التفصيل انما يوجبان اختلاف الملاحظة ' ولا يوجبان اختلافاً في نفس الامر. فاذا اعتبر الواجب مع المعلول الأول فلاشك ان مجموعهما سواء لوحظ مجملا او مفصلا موجود اذالمراد بالمجموع هنا معروض الهيئة الاجتماعية بدون الوصف (اعنى ذات الاثنين) و هوموجود لامحالة وان لم يكن الهيئة الاجتماعية و الاثنينية موجودة ، كما ان الواحد موجود وان لم يكن وصف الوحدة موجودا واذا كان معروض الاثنينية موجوداً - وهوممكن لاحتياجه الي الاحاد - فلابدله من علة وليس هناك شيء آخر يصلح علة له ' فلاينحسم مادة الاشكال بماذكره .

على انا نقول :ليس التفاوت في المثال المذكور من حيث الاجمال والتفصيل بل التفاوت فيه بالمحمول فان الكل المجموعي سواء اخذ مجملا اومفصلا متصف بأن الدار تسعهم على التعاقب ولا يتصف بأنها تسعهم مجتمعين فتأمل' انتهى .

اقول : كلام كل منهما بمعزل عن التحقيق لان مبناه على الاحتجاب عن معرفة اصل الوجود ، وانه ليس من الانتزاعيات الاعتبارية ، وعن أن وجود الشيء عين تعينه ووحدته ، وان الكثرة لاوجود لها في نفس الامر ،وان الوهم اذا اخذ الشيئين شيئاًواحداً لايوجب ذلك ان يكون لهما ذات احدية لها حكم غير حكم هذا وذاك ، فالمأخوذ

---

(١) كون انتفاء الكل بانتفاء الجزء، لايستلزم وجوده بوجوده كمافي العلة الناقصة. وايضاً هذافي الكل الذى له وجود كالمركبات الحقيقية وأمافي المركب الاعتبارى فلاوجود له حتى يكون له الانتفاء سيمافي اللحاظ التفصيلي -س قده.

من الانسان والحجر معاً ليس بانسان ولا حجر ولا شيء آخر وكذا المأخوذ من الجوهر والعرض ليس بجوهر ولا عرض ولا غيرهما وكذا المركب من الواجب و الممكن ليس واجبا ولا ممكنا، وكون العدد موجوداً في الخارج معناه أن آحاده موجودات فيه، وللعقل أن يعتبر الكثرة معاً، وبهذا الاعتبار لها ضرب من الوجود العقلي .

أما الذى ذهب على الاول فامور:

منها زعمه ان موضوع العلية والمعلولية يجوز ان يكون و احدا بالذات ، متغايراً بالاعتبار ، و ذلك باطل لان العلية و المعلولية (١-٢) من اقسام التقابل فلا يمكن اجتماعهما في ذات واحدة ولو باعتبارين .

---

(١) اقول: التغاير الاعتباري النفس الأمري يكفي عندكم لموضوع العلية والمعلولية في كثير من المواضع: منها علية الفصل للجنس ولاسيما في البسائط الخارجية، والفصل والجنس وجودهما واحد ولكن ذلك الوجود الواحد مضافاً الى ماهية الفصل علة ومضافاً الى ماهية الجنس معلول. ومنها علية الصورة للهيولى وتركيبهما عند المصنف (قدس سره) اتحادي لا انضمامي ومنها تقدم اعتبار الحيوة بالذات في الذات المتعالية على اعتبار العلم وتقدم اعتبار العلم على اعتبار الارادة، وقس عليه كما قال بعض المتكلمين .والجواب أما عن الأول فهو ان العلية بين الجنس والفصل لأجل انهما عين المادة والصورة بالذات والتغاير باعتبار أخذهما لا بشرط وبشرط لا، والصورة شريكة العلة للمادة وهما متغايرتان بالذات وعن الثاني أن المراد بالاتحاد ليس ان حيثية القوة عين حيثية الفعلية و الحال انهما متعاندتان، وتعاندهما يدلنا على أن الجسم مركب من الهيولى والصورة، بل أن الهيولى لما كانت صرف القوة والقوة ضعيفة التحصل لا تأبى عن الاتحاد مع الفعلية، بخلاف الفعليات فانها لشدتها متباعدة عن الاتحاد، ومع ذلك متغايرتهما باعتبار أن الصورة كانت وستكون في عالم المثال منفكة عن الهيولى والهيولى كانت متلبسة بغير هذه الصورة. هذا على طريقته (قدس سره) وعندنا التركيب بينهما انضمامي لا اتحادي. وعن الثالث أن التقدم والتأخر في صفات الله (تعالى) خلاف التحقيق لانها عين ذاته (تعالى) -س قده.

(٢) المراد بهما عنوانا العلية والمعلولية من حيث انتزاعهما عن ذاتي العلة والمعلول، الممتنع اجتماعهما لاستلزامه تقدم الشيء على نفسه بالذات، والتقابل بينهما بالتضايف. لكنه (ره) يرى أن المتضائفين لا يمتنع اجتماعهما بالذات، كالعاقلية والمعقولية، وانما يمتنع فيما قام البرهان على الامتناع كالعلية والمعلولية وقد صرح بذلك مرارا ، ففي العبارة بعض المسامحة-ط مدظله.

ومنها ان المركب من الواجب و الصادر الاول لو كان موجودا ممكنا كان الصادر (١) من الواجب في اول المراتب شيئين: ذلك الصادر وذلك المجموع لا امراً واحداً وهو خلاف ماتقرر من مذهبهم .

ومنها ان هذا الموجود المركب عندهم ليس احد اقسام الوجود لانه ليس واجباً ولاعقلا ولا نفساً ولاجسماً ولاعرضاً وكلّ موجود في الواقع يجب ان يكون احد هذه الاقسام.

ومنها أن الحق جرى على لسانه في آخر كلامه حيث ذكر: «انهما مأخوذين بهذا الاعتبار اثنان : واجب وممكن» ولم يتفطن بأنه محطّ الجواب ، ولاحاجة الى اعتبارهما معاً شيئاً واحداً حتى يرد الاشكال، اذ لاضرورة ولا برهان يدعو الى كونهما معاً موجوداً واحداً (٢) في الخارج كيف ؟ والمعية تؤذن بالاثنينية.

واما الذى ذهب على معاصره فبعض(٣) هذه المذكورات (٤) مع شيء آخر

(١) ان قلت علة المجموع ليست هي الواجب (تعالى) بل هي المجموع عند ذلك المدقق.
قلت ليس المراد بالمصدر هو العلة التامة بل الفاعل، والفاعل للمجموع هو الواجب (تعالى) كما مر عند قوله: «وان أردتم بها العلة الفاعلية». ان قلت. صدور هذين الشيئين بالترتيب وهو جائز عندهم فصدور الصادر الأول مقدم على صدور المجموع. قلت : ليس كذلك اذ في مرتبة صدور ذلك الصادر صدر المجموع وحصل عند الاجتماع بلا ترتيب وبغير انتظار – س قده.

(٢) كيف !! ولو كانا موجودا علىحدة لزم كون الواجب جزءاً لغيره . والحال أنه ، كما لاجزء له ، لايكون جزءاً لغيره حاشاه عن ذلك . وهذا ايضاً احد المحاذير الواردة على هذا «المدقق» ومعاصره وقد أشار (قده) اليه والى غيره بكلمة «منها» – س قده .

(٣) لاكلها ، كاتحاد موضوع العلية والمعلولية ، لأنه كان جارحا ولم يعين العلة ، و كجريان الحق على لسانه – س قده .

(٤) ولايخفى عليك انه بني «دفعه» على تأثير اللحاظ في نفس الامر و استتباع احتلافه احتلافا فيها ولذا التزم بان الواجب والممكن على فرض التفصيل موجود متعدد ، وجود كل منحاز عن الاخر ، وعلى فرض الاجمال كان وجودهما واحدا وهذا صريح في ان الملاحظة لها دخل في نفس الامر؟ مع انه صرح في ذيل كلامه بعدم ايجاب اختلاف الملاحظة الاختلاف في نفس الامر فهو بنفسه زيف كلامه و آخر بنيانه – اد .

وهو استدلاله على كون المتعدد موجوداً بأن آحاده موجودة، وبأنه لو انتفى كان انتفائه بانتفاء شيء من آحاده، وشيء منها غير منتف وكلا الوجهين مغلطة فان كون الاحاد موجودة معناه أنها موجودة بوجودات متعددة، مختلفة بالوجوب والامكان و الجوهرية والعرضية مثلا، فكذلك حكم المتعدد في كونه موجوداً معناه انه موجود بوجودات مختلفة لها احكام مختلفة وأما قوله انتفاء المتعدد انما يكون بانتفاء احد من آحاده، فليس فيه دلالة على ماهو بصدده، اذ مقصود القوم من هذا الكلام أن كل مركب له تحقق في الخارج، اومن شأنه ان يتحقق، وذلك بأن يكون لصورة وحدانية طبيعية فانتفاؤه بانتفاء شيء من اجزائه. وليس يلزم منه ان يكون لكل مجموع من الاحاد المتعددة الموجودة في الخارج ـ بأي وجه كانت ـ وجود حقيقي غير وجودات الاحاد. وايضاً يلزم على ماتصوره وصوره بطلان الحصر في التقسيمات فاذا قلت : «الشيء اما واجب او ممكن» او الجوهر اما مجرد او مادي، او الكلمة اما اسم او فعل او حرف» لم يظهر الحصر المقصود، الا اذا امتنع للاثنين منها نحو من الوجود الحقيقي

ومن المناهج غير المبتنية على بطلان الدور والتسلسل لهذا المطلب ماينبني على الامكان.

وتقريره ـ بعد ان يمهد أن الشيء الممكن مالم يجب وجوده لم يوجد، وان الممكن كما لا يقتضي وجوده لا يقتضي اولوية وجوده لذاته والا لكان(١) كافيا لذاته في حصول وجوده وكان واجباً بالذات لاممكناً كما سبق ذكره ـ هو: ان الممكن سواء كان واحداً او متعدداً مترتباً او متكافئاً لا يصح ان يقتضي وجوب وجود شيء اذ المقتضي لوجوب وجود الشيء، لابد ان يجعل جميع انحاء عدمه ممتنعاً، وليس هذا من شأن الممكن، لجواز طريان العدم على مجموع العلة والمعلول الممكنين وان لم يجز طريانه للمعلول فقط دون العلة كما في لوازم الموجودات الممكنة، فاذن الممكنات سواء كانت متناهية اوغير متناهية في حكم ممكن واحد في انه لا يطرد العدم بها عن ذات المعلول بحيث يصير ممتنعاً انحاؤه حتى يصير

(١) الاولوية الذاتية اما كافية او غير كافية، والملازمة بين هذا التالي ومقدمه ثابتة على التقدير الأول لا الثاني، ولكن في مقام اثبات الصانع لايضر الثاني فتصدى لابطال الأول ـ من قدسه.

واجباً بها ليكون موجوداً، فلابد في كون الممكن موجوداً ان يكون علتها غير خارجة عن حقيقة واجب الوجود لذاته وهو المطلوب ' واليه الاشارة في كلام «الفارابي» حيث قال: «لو حصلت سلسلة الوجود بلا وجوب ويكون مبدئها ممكناً حاصلا بنفسه، لزم اما ايجاد الشيء لنفسه وذلك فاحش، واما صحة عدمه بنفسه وهو افحش» انتهى.

ومعناه ان هذا الممكن ان افاد وجوب الوجود وامتناع العدم لزم كون الشيء علة لنفسه ، مقتضيا له ،وهو باطل لاستلزامه تقدم الشيء على نفسه. وان لم يفد الوجوب ولم يمنع العدم ، فيلزم صحة عدمه بنفسه ، وهو افحش بطلانا ، و ذلك لان المحذور الاول لازم هنا ايضاً من كون الشيء سبباً لنفسه باي وجه كان ، مع محذور آخر و هو انه اذا صح له ورود العدم بعد الوجود ، فكيف صار موجوداً ابتداء حيث ان عروض العدم له ابتداءاً أولى من عروضه بعد الوجود، فكان وجوده ـ بلا سبب موجب له ـ ممتنع الحصول

الفصل (٣)

في الاشارة الى وجوه من الدلائل ذكرها «بعض المحققين (١) من اهل فارس» وظن انها برهانية والى ما فيها من الاختلال

قال ومن البراهين التي ظهرت لي في هذا المطلب ، و ناسب اهل البحث ، أن يقال : على تقدير كون الموجودات منحصرة في الممكنات لزم الدور اذ تحقق موجود

---

(١) قال سيدنا الاستاذ (دام بقاه) : الظاهر ان هذا البعض ، من العرفاء ويشعر بذلك قوله : «وناسب اهل البحث» الظاهر في عدم كونه بنفسه منهم و العرفاء جلهم قائلون باصالة الوجود فلو بني ما استدل به من الوجوه على اصالة الوجود لما يرد عليها شيء مما اورده (قده) فان ما اورده يبتني على حمل الوجود في كلام هذا البعض على مفهومه وقد حققت ان مراده (على ما استظهرناه من كلامه) هو حقيقة الوجود وشخصه لا مفهومه الانتزاعي الذهني .

ثم ان الوجوه الاربعة ، بالحقيقة ترجع الى وجهين : الاول الاستدلال من طريق الدور والثاني الاستدلال من طريق الصديقين من غير تمسك بشيء من الدور والتسلسل . ورجوع الوجوه الثلاثة الى هذا الوجه لما عرفت من ابتناء كلامه على اصالة الوجود وجعل شخص الوجود مصب الاستدلال ـ اد .

مّا يتوقف على هذا التقدير على ايجاد مّا لان وجود الممكنات انما يتحقق بالايجاد، وتحقق ايجاد مّا يتوقف ايضاً على تحقق موجود ما(١) لان الشيء مالم يوجد لم يوجد

ومنها أن ليس(٢) للموجود المطلق - من حيث هو موجود - مبدء والا لزم تقدم الشيء على نفسه ، وبذلك ثبت وجود واجب الوجود بالذات، كما لا يخفى بادنى تأمل ،وهذا حقيق بأن يكون «طريقة الصديقين» الذين يستشهدون بالحق عليه . وبعبارة اخرى مجموع الموجودات - من حيث هو موجود - ليس له مبدء بالذات، وبذلك يثبت وجود واجب الوجود . وبعبارة اخرى مجموع الموجودات من حيث هو موجود يمتنع ان يصير لاشيئاً(٣) محضاً ومجموع الممكنات ليس يمتنع ان يصير لاشيئاً محضاً. وبذلك ثبت وجود الواجب بالذات» انتهى قوله .

---

(١) المراد بموجود ما : اما الفرد المنتشر من الموجود ، واما الطبيعة منه ، واما كل فرد منه ، واما مجموع الآحاد بالأسر، واما المجموع من حيث المجموع ، فهذه خمسة احتمالات . وكذا في ايجاد ما فيضرب الخمسة في الخمسة تصير خمسة وعشرين . وعلى كل واحد من التقادير ففي قوله : «وتحقق ايجاد ما موقوف ايضاً على تحقق موجود ما» خمسة و عشرون احتمالا: فيحصل من ضرب الخمسة والعشرين في مثله ستمأة وخمسة وعشرون احتمالا. ان قلت : موجود ما (مثلا) ظاهر في الفرد المنتشر لاغيره قلت: ليس كذلك ألا ترى أن «المصنف» (قده) قد حملهما على الطبيعتين ووجه التعميم أن كلمة «ما» الابهامية للتعميم ، و الابهام بالنسبة الى هذه الاقسام الخمسة لا بالنسبة الى اشخاص الموجود اى: نحن في مندوحة من التخصيص ولا حاجة بنا ان نخصص الكلام بالطبيعة اوالفرد المنتشر اوغير ذلك لان الدليل يستقيم على كل واحد من الاقسام س قده.

(٢) احدى المقدمتين هنا مطوية ، هي أن الممكن له مبدء وكذا في العبارة الاخرى، وكونه حقيقا بان يكون «طريقة الصديقين» مبنى على ان يراد بالموجود ، حقيقة الوجود التي هي حقيقة بسيطة نورية وبالاطلاق، السعة و الاحاطة لاما يستعمل في المفاهيم كالكلية- س قده .

(٣) لان حيثية الوجود كاشفة عن حيثية الوجوب لان الموجود بماهو موجود لايخلو عن ضرورة في حال الوجود ؛ ولان الموجود يمتنع أن يصير لاشيئا محضا في جميع اوعية الوجود من الاذهان العالية والسافلة، فانه اذا انمحت صورة شيء عن صفحة الاعيان فهي ثابتة في صفحة بل صفحات من الاذهان في نشأة العلم، بل اذا وقع شيء في مرتبة من مراتب العين←

اقول: في كل من هذه الوجوه نوع خلل :

اما الوجه الاول فليس يلزم على التقدير المذكور دور باطل . فان الدور المصطلح عليه عند العلماء ، هو الذي يكون طرفاه واحداً بالعدد ، لا كحكم توقف النطفة على الحيوان والحيوان على النطفة مما يتقدم طبيعة مرسلة على طبيعة مرسلة اخرى ، وهي تتقدم ايضاً عليها في صورة التسلسل . فالمغالطة نشأت ههنا من اخذ الكلي مكان الجزئي ، والوحدة النوعية مكان الوحدة الشخصية .

ومثل هذه المغلطة وقع «لمحمد الشهرستاني» في كتابه المسمى «بمصارع الفلاسفة» حيث قال: «اعلم انه لو لم يكن للعالم بدء زماني يلزم الدور فان الدور في النطفة والانسان والبيض والدجاج انما ينقطع اذا عنيت الابتداء من احد طرفي الدور والا ، لتوقف وجود أحدهما على الاخر ولم يكن لتحصيل احدهما دون الاخر اولوية ، وذلك يؤدي الى ان لا يحصلا اصلا وقد حصلا ، فلابد من قطع الدور بأحدهما ، والبدء في الاشخاص الانسانية بالاكمل ، اولى . قال «المحقق الطوسي» (قده) في الجواب : «احسنت ياعلامة في ما يسأل عنه العوام و الصبيان (١) فانه ليس بدورههنا الا في اللفظ ، لان الشيء اذا توقف وجوده على مايحتاج في وجوده الى مثل ذلك الشيء لا يكون دوراً يؤدى الى أن لا يحصلا، بل ربما يتسلسلان، والتسلسل ان كان مستحيلا وجب ان يكون له مبدء ، فههنا اشتبه الدور بالتسلسل على المصارع انتهى .

واما الوجه الثاني منها فهو ايضاً مغالطة نشأت من اهمال احد شروط التناقض، وهو وحدة الموضوع بالشخص ، فان تقدم الشيء على نفسه انما يستلزم التناقض اذا كان الشيء واحداً بالشخص ، واما الواحد بالعموم فلا تناقض فيه اذا تقدم وتأخر ، و

---

١ كما لم المادة بحيث انعقد فيه قضية فعلية لا يرتفع عن نفس الامر لان الارتفاع النفس الامرى انما يصدق بالارتفاع عن جميع مراتب النفس الامرى لان رفع الطبيعة برفع جميع افرادها ، بخلاف تحققها – س قده.

(١) فهو نظير قول بعض الظرفاء من الشعراء:

مسألة الدور جرت بيني وبين من احب
لولا مشيبي ماجفا ، لولا جفاه لم اشب – س قده.

قدمرا في اوائل السفر الاول) ان «مبادى الموجودات التي يبحث عنها في الفلسفة الاولى التي موضوعها الموجود المطلق هي من عوارضه ايضاً (١) ولامحذور فيه» كما نص عليه «الشيخ» في الهيات «الشفاء» .

واما الوجه الثالث فقوله : «مجموع الموجودات» ان اراد به كل واحد واحد، فلانسلم أنه ليس لها مبدء ، بل لكل منها مبدء على التقدير المذكور ، و ان اراد به المجموع بما هو مجموع فنقول: كما مر انه ليس لها مجموع موجود وجوده غير وجودات الاحاد على نعت الكثرة فكما ليس هناك وجود غير وجودات الاحاد كذلك ليست هناك حاجة الى علة غير علل الاحاد . (٢)

واما الوجه الرابع فالذى يلزم منه ، أن يكون حيثية الوجود غير حيثية الامكان (٣) ، واعتبار كون الشيء موجوداً غير اعتبار كونه ممكنا ، و هو كذلك لان الموجود بما هو موجود يستحيل ان يصير معدوماً محضاً لان فيه ضرورة بشرط المحمول،

(١) لان حقيقة الوجود المطلق لها مراتب متفاوتة بالتقدم والتأخر ونحوهما كما تقدم؛ فالمبدئية فيها من الطوارى واللواحق لذاتها. وانما قال : « ايضا » لان المراد بالمطلق هو المرسل اللابشرط المقسمى الذى مر في السفر الاول تحقيقه فيصدق ان له مبدءاً ايضافالمراد بالاطلاق وكذا العموم في قوله: «واما الواحد بالعموم» اماالسعة الوجودية بالنسبة الى مراتب حقيقة الوجود ،كما هو مذاق المصنف (قده) وكثير من المتألهين . و اما الابهام المفهومى المستعمل في الكليات الخمس كما هو مشرب «الخضرى» و أترابه وعلى اى تقدير فليس لهذا الموضوع وحدة عددية يستحيل فيه اجتماع المتقابلين. ن ره.

(٢) لايقال: فيصدق ان مجموع الموجودات من حيث هو مجموع لامبدء له.لانا نقول : نعم ولكن يصدق الكبرى ايضا سلبا، فان مجموع الممكنات من حيث هو مجموع لامبدءله؛و السالبتان لاتنتجان في الشكل الثانى، وان اعتبر وجودات الاحاد وعللها فالموجبتان لاتنتجان في الثانى. ن ره.

(٣) الظاهر ان مراد المستدل بهذا الوجه هوماقدمناه في تقرير « برهان الصديقين» فلايرد عليه ماأورده (ره) فاخذ الموجود من حيث هو موجود واجب انما يرجع الى الضرورة بشرط المحمول اذا كان وجوده زائدا على ذاته . وأما الموجود الذى ذاته عين الوجود وهو حقيقة الوجود فضرورته ازلية لابشرط المحمول. ط مدظله.

بخلاف الموجود بما هو ممكن ، اذا لم يعتبر تقيده بالوجود . فيصح ان يصير معدوماً محضاً بحسب ذاته ولايلزم من ذلك أن يكون للموجود فرد حاصل لايكون هو ممكناً .

فالحاصل ان حيثية الوجود يخالف حيثية الامكان و لايلزم منه اختلافهما في الموضوع . فالمطلوب غيرلازم و اللازم غيرمطلوب . فالاولى الاستعانة في هذه الوجوه بابطال التسلسل ليتم الكلام . والا . ففيرتمام الاداثبت أنجميع الممكنات فيحكم ممكن واحد (١) في كونه مفتقراً الى علة خارجة عنذاته . وهومتوقف على ان يكون المجميع صورة وحدانية . وحقيقة ذاتية غيرصورالاعداد وحقايق الاحاد . وقدعلمت مافيه .

الفصل (٤)

في الاشارة الى طرائق اخرى لاقوام

اما الالهيون فلهم مسلك آخر وذلك لان لهم في اثبات الوجود الواجبي طريقين: **طريقة** يتبين بهاوجوده ، ثم بعد ذلك يثبت بهاوحدته **وطريقة** يثبت بهااولاان واجب الوجود يجب ان يكون واحداً ، (٢) ثم بعد ذلك يثبتون أن الاجسام وصورها و اعراضها كثيرة فليس شيء منها واجب الوجود فتعين امكانها واحتياجها الى مرجح .

فمن الطريق الثاني اثبات امكان العالم الجسماني فان الاجسام المحصلة النوعية التركيب فيها ظاهر ، لان كلامنها مركب من اصل الجسمية المشتركة ، و من امر

---

(١) لعلك تقول لادخل لثبوت ذلك في تمادية جميع هذه الوجوه الافي الثالث ، وفي الرابع ايضاً على بعد. فاعلم ان نظره (قده) هنا الى بعض التقريرات في هذه الوجوه مثل ان يراد بموجود ماوايجاد ما: المجموع بمعنى الاحاد بالاسر اوالمجموع بشرط الاجتماع لابشطره كماذكرنا ، اوبني الكلام على التغليب س قده.

(٢) فيوضح المطلوب على نحو الشرطية وصدقها لايستلزم وضع المقدم ، كان كان واجب الوجود موجوداً كان واحداً بسيطا ،لانه بوضع وحدته وبساطته على نحو التعريف اللفظي للمفهوم الكلي لواجب الوجود بناءعلى تقدم دماء الشارحة على هل البسيطة، لان مفهوم واجب الوجود ليس هو الذات الواحدة البسيطة، بل مايقتضي ذاته الوجود او ،اهو ذاته بذاته مستحقة لحمل مفهوم الموجود س قده.

مخصص له بنوع من الانواع، اذالمبهم لاوجود له سواءكان المتفكر معترفا بهيولى هى ابسط من الجسم بماهوجسم ، اولا، وسواء اثبت صورة جوهرية مخصصة منوعة (كما يراه المحصلون من المشائين) ام لااذالهيئات المخصصة فى مذهب غيرهم بمنزلة الصور، داخلة فى الانواع ، ولا اقل فى الاشخاص ، اذالجسم مالم يتخصص لم يوجد. فيقال : لاشك ان الاجسام لتركبها ممكنة، والصور والاعراض لحاجتها الى المواد والموضوعات ممكنة فعلى جميع القواعد ، الاجسام معلولة مفتقرة الى المخصصات، والمخصصات معلولة مفتقرة الى المحال ، والنفوس ايضاً مفتقرة الى الابدان وليس كل منهما مرجحا للاخر والا، لزم تقدم الشيء على نفسه ولايوجد جسم من جسم(١) ، لمامر من ان التأثير الجسمانى بمشاركة الوضع ، والوضع بين المؤثر والمتأثر لايتحقق الابعدوجودهما ، و لان الاجسام لايذهب الى غير النهاية لبراهين تناهى الابعاد فيجب ان يكون علة الجميع امراً غيرجسم ولاجسمانى وهوالمطلوب .

واماالطبيعيون فلهم مناهج اخرى مأخوذة من جهة التغير والاستحالة .

احدها (٢)طريقة الحركة نفسها ، وهوالاستدلال من الحركات،وقد علمت من

(١)ولان العلة والمعلول لايمكن ان يتفقا نوعا لان حكم الأمثال فيما يجوز وفيما لايجوز واحدفكون احدهما علة والاخر معلولا ترجيح بلامرجح،والجسم بماهوجسم نوع واحد مرّ قدمه.

(٢)المناهج الاخرى لم تذكر بلفظ«الثانى» ونحوه بل بقوله: «وايضا الاجسام الفلكية» وبقوله: «ويقرب» وبقوله: «وكمال هذه الطريقة» والمراد من قوله: «وهوالاستدلال من الحركات» الاستدلال بمطالبة المحرك الفاعلى وبمطالبة المحرك الغائى .اماالاول فظاهر.

واماالثانى فبيانه الاجمالى ان كل حركة طلب، اراديا كان ذلك الطلب(كمافى الحركة النفسانية)اوكان بغيرارادة وشعور تركيبى (كمافى الحركة الطبيعية) وان لم يخل كل موجود عن شعور بسيط كماقال تعالى: «وان من شيء الايسبح بحمده ولكن لا تفقهون تسبيحهم» وقدقرء «يفقهون» بالياء ايضا، واذاكانت الحركة طلبا فلابدمن مطلوب وكل مطلوب ينتهى الى منتهى الطلبات وهوالواجب (تعالى)الذى هوغاية الميول والحركات والاشواق والرغبات. كما فى الاسماء الحسنى «يامن لايقصد الااليه ،يامن لايرغب الااليه، يامن لاحول ولاقوة الابه ، يامن لايعبد الاايا» وفى القرآن المجيد «مامن دابة الاهو آخذ بناصيتها» «ولكل وجهة هوموليها».

و بيانه التفصيلى ان الحركات فى البسائط من الاجسام والمركبات منها ،طلبات لباب—

قبل ان المتحرك لايوجب حركة بل يحتاج الى محرك غيره ، والمحركات لامحالة تنتهي الى محرك غير متحرك اصلا دفعا للدور والتسلسل ، وهو لعدم تغيره وبرائته عن القوة والحدوث، واجب الوجود ، اووجه من وجوهه كمامر ذكره في مباحث حدوث العالم . وايضاً الاجسام الفلكية تبين عند الطبيعيين ان حركاتها نفسانية لاطبيعية، و المباشر للحركات نفس فاعلة بالارادة ، فلها في فعلها غاية، فهي قاصدة للخير، لاتحرك لاجل شهوة اوغضب اوالتفات الى نفع يصل الى مادونها اذلاوقع له عندها ، ولاالغاية حال بعضها لبعض والالتشابهت الحركات ، ولم ينته عددالاجسام الى آخر ، فاذالم يكن غايتها شهوانية - ولاحال بعضها مع بعض ولاالاجسام التي تحتها او فوقها و لانفوس ما تحتها اومافوقها على ما بين في موضعه - فتعين ان تكون لامر غير جسماني ولانفساني فان وجب وجوده فهو المراد والا استلزمه وهذه طريقة الخليل (صلوات الله عليه) .

و يقرب من هذا الطريق أن الامور الزائلة ، امكانها و حدوثها ظاهر ، وانفعال العنصريات عن السماويات معلوم(١) وليست السماويات بعضها علة للبعض أما المحوي للحاوي فهو ظاهر لكونه اقصر واحقر . وأما الحاوي للمحوي فلاستلزامه (٢) لامكان الخلاء والكواكب اشرف من غيرها، والشمس اشرف الجميع، فهي اولى بهذا الوهم، ومع ذلك متغير متجدد الاحوال من الطلوع والافول ، فيحتاج الى محرك غير ذاتها فما

↖ الابواب الذي هو الانسان وتقربات اليه، والانسان بعضه طالب التخلق بخلق بعض آخر حتى ينتهي الى التخلق باخلاق الله (تعالى)، مثلا يتحرك الانسان ليكون عالما اديبا، واذا كان، يسعى ان يصير فقيها، واذاصار، يشتاق ان يغدو متكلما، واذاغدا، يجهد ان يكون حكيما الهيا (يعني عالما عقليا مضاهيا للعالم العيني) واذا بلغ الى هذا المقام الذي هو عزيز المنال يبتغي ان يكون متألها عارفا ربانيا مقتدرا منصرفا ذا الرياستين فائزا بالحسنيين متخلقا باخلاق الله (جل جلاله) علما وعملا وبالجملة اذا كان الانسان رفيع الهمة لايقنع بما نال حتى آل الى ما آل؛ فلابد ان يكون هنا موجود تام، بل فوق التمام حتى توجه الكل الى جنابه وشمروا الأذيال للوفود على فنائه بابه، وبذلوا الجهد بغية لاقترابه. ولذا لايتسلى الطالب المذكور الا بالاتصاف بصفات مرجعوما بعوفي الحديث القدسي: «يا بن آدم خلقت الاشياء لاجلك وخلقتك لاجلي» - س قده.

(١) أي: فلايكون العنصريات علة للسماويات، فيبقى ان يكون بعضها علة بعض كفلك لفلك او الفلكي (كالشمس) للفلك وأبطل الشقوق حتى يثبت المطلوب - س قده.

(١) وذلك، حيث ان وجود المعلول لايكون في مرتبة وجود علته - اد .

وقع في اوهام القاصرين من «الصابئين» وغيرهم ليس الا من جهة الغلط في السماويات وبهذه الطريقة يبطل كونها الغاية القصوى، وثبت ماورائها ماهو اكمل وهو محركها لا على سبيل مباشرة وتغير بل على سبيل تشويق عقلي وامداد نوري وهو واجب الوجود فاطر الكل وكمال هذه الطريقة بما حققناه، واحكمناه من اثبات الحركة الجوهرية في جميع الطبائع الجسمانية، فلكية كانت اوعنصرية، فالافول والدثور كما يلحقها من جهة الصفات والهيئات من الاوضاع وغيرها كذلك يلزمها من جهة الجوهر والذات فمحول ذواتها و مبقيها على سبيل تجدد الامثال هو الذي ليس بجسم ولاجسماني. و على هذا المعنى يحمل حكاية «الخليل» (ع) حيث نظر في افول الكواكب و غيرها بحسب تجدد جواهرها في كل آن، مع ماراًى من بقاء ملكوتها وصورها العقلية عندالله باقية ببقائه حيث قال (تعالى): **وكذلك نرى ابراهيم ملكوت السموات والارض وليكون من الموقنين»** فسافر (ع) بعقله من هذا العالم لدثوره و زواله الى عالم الربوبية فقال: **«لا احب الافلين، اني وجهت وجهي للذي فطر السموات والارض حنيفاً مسلما وما انا من المشركين»**

وللطبيعيين (١) مسلك آخر يبتني على معرفة النفس، وهو شريف جداً لكنه دون مسلك «الصديقين» الذي مرذكره. ووجه ذلك ان السالك هيهنا عين الطريق وفي الاول المسلوك اليه عين السبيل فهو اشرف.

---

(١) وجه كونه للطبيعي ان النفس بماهي نفس حادثة بحدوث البدن، وانها بماهي نفس موضوع من موضوعات مسائل الطبيعي كما ان طرق الحركة للطبيعي لان الجسم بما هو واقع في التغير موضوع علم الطبيعي. ويجوز جعل هذا المسلك للالهي جوازاً متساوي الطرفين لولم يكن راجحا بملاحظة ابتنائه بالنحو الاوثق الاشرف على معرفة النفس المستلزمة لمعرفة الرب كما قال (عليه السلام): «من عرف نفسه فقد عرف ربه» وبملاحظة اخذ تجرد النفس في الدليل وان النفس السالكة عين المسلك، بل بماهي مجردة عين المسلوك اليه ظهورا في مقام الفعل اذ لا آية اكبر من النفس المجردة بالفعل الكاملة علما وعملا والنفس بهذه الملاحظات موضوع من موضوعات الالهي.

ولهذا الابتناء واقتناء هذه الخبايا واجتناء هذه الثمرات. (كما اشار المصنف (قده)).

تقريره ان النفس الانسانية مجردة عن الاجسام (١) حادثة بماهي نفس (٢) مع حدوث البدن لامتناع التمايز اولا بدون الابدان و استحالة التناسخ كما سيجيء. فهي ممكنة مفتقرة في وجودها الى سبب غير جسم ولاجسماني أما الجسم بماهوجسم (٣)

---لايمكن ان يقال : يمكن تقرير الدليل بوجه اخصر و اخف مؤنة من ان هذا الجسم اوالصورة او العرض اوالنفس الجسمانية الحدوث والروحانية البقاء عندالمصنف (قده) حادثة ، فهي ممكنة مفتقرة في وجودها الى سبب غير جسم ولاجسماني لان الجسم والجسماني تأثيرهما بتوسط الوضع والوضع لايتصور بالنسبة الى المعدوم اذ كما لايتصور الوضع بالنسبة الى المجرد كذلك لايتصور بالنسبة الى المعدوم على الطريق الاولى .

لانا نقول يفقد حينئذ تلك الثمرات من معارف الاية الكبرى على انه يمكن ان يقال حينئذ يحصل الوضع للعلة الجسمانية بالنسبة الى مادة المعدوم من المحل اوالموضوع اوالمتعلق كما ان حرارة الماء معدومة لكن يحصل للنار وضع بالنسبة الى مادة الحرارة اعني الماء - س قده -

(١) ان قلت النفس غير مجردة من اول الامر بل جسمانية الحدوث روحانية البقاء عند المصنف (قده) .

قلت اولا هذا الدليل من القوم وهم قائلون بتجرده من اول الامر في ذاته دون فعله. و ثانياً ان النفس وان كانت جسمانية حدوثا عند المصنف لكنها مجردة بقاء فيطالب العلة لمقامها التجردي ويتم الدليل الى آخره - س قده .

(٢) قيد الحدوث بهذا القيد للاشارة الى قدم النفس باعتبار باطن ذاتها اى بما هي عقل كلي فان كينونة العقل الكلي - المفارق ذاتا وفعلا في المقام الشامخ الجبروتي عندالله - كينونة النفوس في ذلك المقام ، ولكنه مبني على قواعد حكمية محكمة مبرهنة في هذا الكتاب والكتب الاخرى من هذا الحكيم المتأله (قده) من اصالة الوجود وتشكيكه والحركة الجوهرية وجواز اختلاف افراد نوع واحد في الجسمانية و التجرد و غير ذلك و على هذا يحمل قول «افلاطون» الالهي بقدم النفس لانها قديمة بماهي نفس ، لامتناع التمايز - س قده .

(٣) ان كان المراد بما هو الجسم في بادى النظر هو الصورة الجسمية اوالجسم على طريق «الاشراقيين» بقي الهيولى التي هي جوهر ابسط عند «المشائين» فهي ايضا باطل كونها علة و الا ، لكانت الاجسام كلها ذوات نفوس مع ان الهيولى قابلة صرفة لافعلية ولا فاعلية لها - س قده .

فلا علية له للنفس و الا ، لكانت الاجسام كلها ذوات نفوس كذلك . و أما القوة الجسمانية سواء كانت نفساً اخرى او صورة جسمية (١) او عرضا جسمانياً فاستحال كونها علة لنفس لان تأثيراتها بتوسط الوضع فلاوضع لها بالقياس الى مالاوضع له.

وايضاً الشيء لايوجد لما هو اشرف منه ولاشك ان النفس اقوى تجوهراً واشرف وجوداً من سائر القوى الجرمانية . فموجدها لامحالة شيء مقدس عن المواد و الا جرام ، فهو الواجب جل ذكره اما بلا واسطة او بواسطة شيء من عالم امره و كلمته .

وههنا اشكالان : احدهما أن قولهم «ان القوى الجسمانية لاتفعل ولاتنفعل الا بتوسط الوضع» مستلزم لان لاينفعل ولايوجد جسم ، ولاصفة له من المبادى المفارقة اذلايتصور وضع بين المادى والمفارق .

و ثانيهما انه يلزم ان لايؤثر البدن واحواله فى النفس لتجردها عنه .

والجواب عن الاول ان الاجسام والمواد نفسها (٢) هى الموجودة المنفعلة

(١) المراد بالصورة الجسمية الصورة النوعية و هو ظاهر . أراد (قده) ابطال هذا بوجه آخر هو حديث مدخلية الوضع والا ، فيلزم المحذور الاول ايضاً وهو كون الموضوعات والمحال كلها ذوات نفوس انسانية لان العلة المستقلة لها كمال قرب ومعية بمعلولها فلو كانت القوى علة لنفس انسانية كانت العلة هى الصور النوعية والاعراض الجسمانية والنفوس النباتية والحيوانية اللواتى فى الابدان الانسانية ، واذا كان كذلك لزم ما ذكرنا ايضاً . نعم لايلزم ذلك فى علية نفس انسانية منفصلة لنفس انسانية منفصلة اخرى اونفس فلكية لنفس انسانية ، و نبطل بحديث توسط الوضع ـ س قده .

(٢) فلو توسط الوضع فى انفعالها فى أصل ماهياتها لقبول وجوداتها عن المبادى توسطت المادة بين نفسها ونفسها اذكلما توسط الوضع فى انفعال المواد عن القوى الجسمانية توسطت المادة فى تحصيل الوضع ، ثم الوضع فى حصول التأثير والتأثر . فلو توسط الوضع فى حصول نفس المادة عن المفارق لزم توسط الشيء لنفسه ، ولزم تقدم الشيء على نفسه ، فتوسط الوضع فى حصول نفس المادة موقوف على توسط المادة ، وتوسط المادة هنا محال ، والموقوف على المحال محال ، وأيضاً المفارق ، لهاضافة اشراقية الى المواد والاجسام ، لااضافة مقولية فكيف يتصور الوضع هنا ؟ وايضا ذوات الاوضاع بالنسبة الى المبادى العالية المفارقة ـ فضلا عن مبدء المبادى ـ ليست بذوات أوضاع كما أنها من هذه الجهة ليست بزمانية و لا مكانية ، بل كالآن و النقطة ـ س قده .

عن المبادى لا المنفعلة عنها بتوسط اوضاعها . فالمحال غير لازم ، واللازم غير محال.

واما عن الثاني فالنفس عندنا غير متأثرة عن البدن من حيث تجردها عنه ، بل من حيث تعلقها به ، وتمام هذا البحث يطلب من كتابنا المسمى «بالمبدء والمعاد».

واما المتكلمون (١) فطريقتهم تقرب « من طريقة الطبيعيين » المبتنية على الحركة لان طريقتهم تبتنى على الحدوث قالوا «ان الاجسام لاتخلو عن الحركة والسكون ، و هما حادثان ، ومالا يخلو عن الحوادث فهو حادث ، فالاجسام كلها حادثة ، و كل حادث مفتقر الى محدث ، فمحدثها غير جسم ولا جسماني ، وهو البارى (جل ذكره) دفعاً للدور و التسلسل (٢) .

وهذا ايضاً مسلك حسن لا ناقد بينا ان تجدد الحركات يرجع الى تجدد فى ذوات المتحركات ، و أن حامل قوة الحدوث لابد ان يكون امراً مبهم الوجود . متجدد الصور الجوهرية ، و الاعراض تابعة في تجددها و ثباتها للجوهر . فالعالم الجسماني بجميع مافيه زائلة داثرة في كل آن . فيحتاج الى غيرها ، وهذا بعينه يرجع الى الطريقة المذكورة . والمنع المشهور ـ الذى كان متوجها الى كلية الكبرى في دليلهم من عدم تسليم أن كل مالا يخلو عن الحوادث فهو حادث ـ مدفوع بما قررنا و كذا البحث المشهور ـ من انه يمكن حدوث كل فرد من الحركة او المتحرك مع استمرار الطبيعة النوعية ـ ساقط لان الكلي الطبيعي غير موجود عندهم اصلا و غير موجود عندنا بالذات اذ لا وجود للماهية مفهوماً ومعنى الامر جهة الوجود والتشخص وليس لشيء من الحركات والمتحركات وجود وتشخص على نعت الثبات والاستمرار .

---

(١) اى : الكلاميون القاصدون بالحدوث الحدوث التجددى الذاتى و أما المنادون منهم بالزمان الموهوم فكلا ـ س قده .

(٢) لايخفى عليك ان اخذ الدور والتسلسل في برهان المتكلمين مستدرك ، فانهم ليسوا يقولون بموجود مجرد سوى الواجب (جل ذكره) ، فصرف قيام الدليل على انه لايمكن ان يكون المحدث جسما او جسمانيا كاف في اثبات وجود الواجب (تعالى) على طريقتهم ، ولا يحوج الى التمسك بالدور والتسلسل ـ اد .

الفصل (٥)

في ان واجب الوجود انيته مهيته

استدل عليه : بأن كل مهية يعرض لها الوجود ففي اتصافها بالوجود وكونها مصداقاً للموجود ، يحتاج الى جاعل يجعلها كذلك ، فان كل عرضي معلل ، اما بالمعروض او بغيره ، لكن يمتنع تأثير المهية في وجودها او كونها بحيث يلزمها الوجود ، لان المؤثر في وجود شيء او المستلزم لوجوده لا بدان يكون له تقدم بالوجود عليه فلو كانت المهية سبباً لوجودها لكانت متقدمة بالوجود على وجودها وكانت موجودة قبل ان تكون موجودة ، وهو محال وهذا بخلاف استلزامها لبعض صفاتها التي هي غير الوجود كاستلزام المثلث لزواياه ، واستلزام الاربعة الزوجية فانهناك لايلزم تقدمها بالوجود ، فاذن لوكان وجود الواجب زائدا على مهيته يلزم ان يكون مفتقراً الى سبب خارج عن ذاته وهو ممتنع ، وهذه الحجة غير تامة عندنا لانها منقوضة بالمهية الموجودة التي كانت للممكنات اذكما ان فاعل الشيء يجب تقدمه عليه فكذلك قابل الشيء (١).

فان اجيب بأن هناك ليست قابلية ولا مقبولية ، بل معنى كون المهية غير الوجود انللعقل أن يلاحظها من غير ملاحظة الوجود ثم يصفها به فلا مغايرة بينهما في نفس الامر ، انما المغايرة بينهما بحسب المفهوم والمعنى عند التحليل .

---

(١) ما نقض (قده) به فغير ناقض فان تقدم الفاعل مسلم قد برهن عليه . واما القابل فلا يجب تقدمه على مقبوله ، بل الامر بالعكس فان الصورة شريكة العلة للهيولى فلاجرم تكون متقدمة عليها بجميع انحاء التقدم كما صرح هو (قده) عليه في موارد متعددة . اللهم الا ان لا يراد من القابل معناه المصطلح ، بل الموضوع الخارجي لعروض العوارض تبعية لقاعدة الفرعية .

لكن يرد عليه ـ مع ان قاعدة الفرعية لاتقتضي الاتقارن الامرين (المثبت والمثبت له) في الثبوت ، واما تقدم المثبت له فهي اخص منه ، ولم يقم عليه دليل آخر ـ أنقياس الماهية بالموضوع والوجود بالعوارض مع الفارق ، بل بلاجامع فان الماهية بالحقيقة عكس الوجود وحده ، وزيادة الوجود ذهنا وعروضه عليها بتعمل من العقل وتحليل منه لايقاس عليه الخارج الذي لايناله بواقعيته الذهن و تحليلاته ـ اميد .

فيجاب بمثله اذا كان الواجب ذا مهية (١) . و ايضاً قد علمت ان الموجود عندنا في ذوات الوجود ليس الا وجودها ، وهو الاصل في الموجودية دون المهية .

---

(١) يعني لما كانت الماهية امرا اعتباريا ولم يكن اثنينية حقيقية في الممكن بسببها ولاقابلية ولا مقبولية حقيقيتين ، ولايجب تقدم لمثل ذلك القابل بـ الوجود وان وجب تقدم القابل الحقيقي على المقبول ،فكيف يكون اثنينية حقيقية في الواجب بسبب تلك الماهية الاعتبارية ؟ فلاجاعلية ولامجعولية حقيقيتين حتى يجب التقدم بالوجود لمثل ذلك الفاعل و انوجب في الفاعل الحقيقي حيث يكون اثنينية حقيقية وجعلا حقيقيا . وليس المراد ان هنا جعلا حقيقيا وفاعلية حقيقية لتلك الماهية بالنسبة الى وجودها ومع ذلك لايجب تقدمها عليه بالوجود لما عرفت من ان الماهية اعتبارية صرفة فانية في الوجود في الممكن فكيف في الواجب؟ فلا تستدعي التقدم بالوجود في كلا المقامين اذلاوجود لها فلايرد على المصنف (قده) ما اورده المحقق «الطوسي» (قده) في «شرح الاشارات» جوابا لنقض «الامام الرازي» بالقابل : «من ان الماهية انماتكون قابلة للوجود عند وجودها في العقل فقط ولايمكن ان تكون فاعلة لصفة خارجية عند وجودها في العقل فقط «هذا بيان مرامه رفع مقامه» .

والجواب انه بعد التحليل وتجويز العقل فيه (تعالى) شيئا وشيئا هما ماهية ووجود وهو مرتبة من نفس الامر ايضا ـ امان يجعل العقل تلك الماهية فاعلة اوقابلة للوجود ،اولا فاعلة ولاقابلة ، وقس عليه الاحتمالات في الوجود بالنسبة الى الماهية ، فان كانت فاعلة كانت متقدمة بالوجود على الوجود لان تجويز الشيء في قوة تجويز لوازمه ألاترى انماهية الممكن عنده (قده) اعتبارية؟ ومع ذلك بعد التحليل اذا نظرت الى نفسها فهي قابلة والوجود مقبول لان هذا من لوازم الماهية الامكانية فاذ اقيل بالماهية الامكانية في الممكن الذي هو زوج تركيبي ، لا يمكن ان لايقال بانها قابلة و اذا قيل بانها قابلة ، لا يمكن ان لا يقال بانها مقدمة على المقبول بالتجوهر ، فكذا اذا قيل بالماهية الوجوبية له (تعالى) ينبغي ان يقال : انها فاعلة لوجوده ، و اذاقيل بانها فاعلة لابد ان يقال : انها مقدمة بالوجود وكل ذلك نشأمن القول بانه شيئا وشيئا ولوباعتبار العقل وان كانت قابلة ـ والقبول بمعنى الموصوفية كما في الاربعة والزوجية ـ كانت فاعلة ايضا ولزم المحذور ،وان كانت قابلة ـ والقبول بمعنى الانفعال ـ كانت ماهية امكانية وهو الخلف وان لم تكن فاعلة ولاقابلة لم يؤد التركيب الى الوحدة لعدم ارتباط بينهما ولزم الاثنينية كما في الحجر الموضوع بجنب الانسان، وان كان الوجود فاعلا اوقابلا ـ والقبول بمعنى الموصوفية ـ فالماهية لاتكون مجعولة لانها دون الجعل،

سواء كان الوجود مجعولا لغيره اوواجباً فكما ان وجود الشيء (١) اذا كان مجعولا كانت مهيته مجعولة بالعرض تابعة لمجعولية الوجود فكذلك اذا كان الوجود لا ـ مجعولا كانت المهية لامجعولة بلامجعولية ذلك الوجود . و بالجملة وقع الاشتباه فى هذه الحجة بين عارض المهية وعارض الوجود (٢) وليس معنى عروض الوجود للمهية الا المغايرة بينهما فى المفهوم مع كونهما امراً واحداً فى الواقع .

ــ وان كان قابلا له والقبول بمعنى الانفعال ـ كانت الماهية صفة زائدة على الوجود متجددة، وان لم يكن فاعلا و لا قابلا له لزم مثل ما مر . وايضا على اكثر التقادير لزم الخلف وهو ان ما هو الواجب هو الوجود والماهية خارجة.

والتاوجه آخر سوى ما ذكرنا فى حواشينا على السفر الاول وهو ان الماهية لما كانت حيثية ذاتها حيثية الاختلاط والضيق فلو كانت هى حقيقة الواجب (تعالى) لم يكن محيطا كما ترى ان كل ماهية تنافى الماهية الاخرى ولولا الوجود لم يصدق الطبائع بعضها على بعض والوجود الحقيقى حيثية ذاته حيثية الوحدة والسعة لا يضاد الاشياء والماهيات ولا ينافيها حتى أن كل ماهية وجود بالحمل الشائع الصناعى فتفطن .

وجه آخر : الشيء المتحقق اما وجود واما ماهية، والماهيات كلها كماهية واحدة فانها ليست شيئية الوجود ولا العدم والماهية لا تليق بالحضرة الربوبية لانها حيثية عدم الاباء عن الوجود والعدم فبقى الوجود لانه حيثية الاباء عن العدم ـ س قده.

(١) هذا غير متعلق بكلام القوم لانهم جعلوا الوجود على تقدير الزيادة معللا لا الماهية، بل لما قال : «ان الوجود هو الاصل والماهية تبع» توهم ان ماهيته معلولة لوجوده حينئذ مع انها ماهية وجوبية «دفع هذا التوهم بانها لامجعولة بلامجعولية ذلك الوجود» وانت تعلم ان الماهية تماهى حاكية عن الوجود المحدود فبالحقيقة ذاته الوجود الصرف وما سماه الماهية التابعة اللامجعولة هى مفاهيم الصفات والاسماء الحسنى الحاكية عن الوجود الغير المحدود فاين الماهية المصطلحة المتنازع فيها التى هى الكلى الطبيعى؟ ـ س قده.

(٢) هذا منه (قده) غريب فان وجود الممكن عرضى لماهيته معلل وليس من عوارض الوجود للماهية، بل من عوارض الماهية، كما مر غير مرة فى السفر الاول ـ س قده.

وربما تقرر الحجة (١) على بطلان كون الواجب ذا ماهية هكذا : و هو أنه لو كان وجوده زائداً عليه حتى يكون الفاً موجوداً مثلا، لم يكن في حد ذاته مع قطع النظر عن العارض موجوداً ولامعدوماً ، كما حقق في مبحث المهية و كلما كان كذلك فهو ممكن، لان اتصافه بالوجود، اما بسبب ذاته وهو محال اذ الشيء مالم يوجد لم يوجد ، فيلزم تقدمه بالوجود على نفسه هذا خلف و اما بسبب غيره ، فيكون معلولا فلايكون واجباً بل ممكناً .

اقول: ولاحد ان يختار شقاً آخر غير الشقين المذكورين بحسب الاحتمال، وهو كون (٢) اتصافه بالوجود بسبب الوجود، كاتصاف الهيولى بالصورة فان الصورة منشأ حصول الهيولى ، و منشأ اتصاف الهيولى بها ايضاً ذاتها لا شيء آخر فلا يلزم كون الوجود معلولا، و كون كل صفة مفتقرة الى موصوفها غير مسلّم (٣) في الاوصاف التي بحسب التحليل العقلي .

---

(١) «اللام» للعهد الذكرى فهي الحجة السابقة ، الا ان مطالبة العلة هناك للوجود و هيهنا للاتصاف ـ ره ـ .

(٢) هذا بناء على التحقيق الذى هو اصالة الوجود واقول على هذا، فماهيته ليست ماهية وجوبية لسببيتها في اتصافها بالوجود فلا اصطلاح ان تكون تلك الماهية في مقام الذات فتكون من العرضيات التابعة كالصفات الاضافية ومفاهيم الاسماء الحسنى كما قلنا. وايضا ليس الوجود امراً ينضم الى الماهية بل كون الماهية وتحققها ؛ فقولكم «اتصافها بالوجود بسبب الوجود» بمنزلة قولكم: «الماهية المتحققة» مع انها كانت متساوية النسبة الى التحقق و اللاتحقق ، اللهم الا ان يقال منظوره المناقشة بابداء شق ثالث بل رابع كما في قوله: «ولاحد ان يختار» الى آخره، فلايكون المنفصلة حقيقية.

ثم لو قيل ان تلك الماهية الاعتبارية مرتبة ذاتها سنخ عدم الاباء عن العدم او ان الوجود غير المتناهي في شدة النورية كيف ينتزع منه الماهية ؛ سلم ذلك ، لكنهما دليلان آخران وهو يناقش في هذه الحجة مع الاتفاق على حقيقة المدعى الشامخ ـ ره ـ.

(٣) لايقال هذا منع مقدمة لم تؤخذ في الدليل فان من قال بوجود زائد على ماهية الواجب (تعالى) لايبالي بافتقار وجوده الى ماهية نفسه. نعم لايقول بافتقاره الى غيره، الاترى انهم في الاستدلال لم يجعلوا المحذور، الافتقار فيما اذا كان وجوده معلولا ولازما لماهيته؟ بل ٦

وايضاً لباحث على اسلوب القوم ، أن يقول: انّ المحوج الى العلة هو الامكان كما هو المشهور ، فاتصاف الشيء بامر اذا كان ممكناً وكان ذلك الشيء بحيث يجوز أن يتصف به وأن لايتصف به ، لم يكن بدّ هناك من علة تجعل ذلك الشيء متصفا بهذا الامر ، كحال الجسم مع البياض . واما اذا لم يكن اتصاف الشيء بامر ممكناً بل واجباً اوممتنعاً ، فلاحاجة هناك الى علة ، فاذن نقول : اتصاف الواجب بوجوده ضروريّ فلاحاجة الى سبب ، ومنشأ هذه الضرورة هو الوجود (١) دون المهية ، ومايقال ، من ان الواجب يقتضي ذاته وجوده ، فمعناه أنّ ذاته لايجوز ان لايتصف بالوجود ، لاان هناك اقتضاءاً وتأثيراً ولهذا قال بعض اهل التحقيق: «صفات الواجب لاتكون آثاراً له» و قد يقال : انّ الوجوب عندنا عبارة عن اقتضاء الوجود ، فاذا كان ذات الواجب مقتضياً لوجوده ، كان واجباً ، فلايحتاج الى علة ، لان الحاجة فرع الامكان ، فلايلزم تقدم الشيء على نفسه .

والذى افاده بعض المتاخرين فى دفعه : انه لافرق بين العلية والاقتضاء الاّ فى العبارة فاذا كان مقتضياً لوجوده كان علة لنفسه . قال : «فان قلت معنى الاقتضاء انه لايمكن ان لايكون موجوداً ، لاان يكون هناك تأثيروتأثر . قلت : عدم الامكان اما بالنظر الى المهية اوالى غيرها . وعلى الاول يكون الذات علة ، اذلامعنى للعلة الا ما يكون امتناع العدم بالنظر اليه ، وعلى الثاني يلزم احتياجه الى ذلك الغير فلا يكون واجباً» انتهى .

اقول: لاحد ان يقول: لعل عدم الامكان بالنظر الى وجوده بان وجوده يقتضي ان

م تقدم الشيء على نفسه. لانا نقول منظوره(قده) دفع الدور المتوهم وروده بانكم جعلتم الموصوف الذى هو الماهية مفتقرة الى الصفة التى هى الوجود والصفة بماهي صفة مفتقرة الى موصوفها فيدور. س قده.

(١) هذا بناء على أصالة الوجود، واما على اصالة الماهية فيقال: المنشأ كون الماهية الوجوبية ملزومة للوجود فنسبته اليها ضرورية كنسبة الزوجية الى الاربعة كما ياتى بعد اسطر، وكذا على هذا قول القائل: الواجب مايقتضي ذاته الوجود على ظاهره. لكن الكل باطل لان ملزوم الوجود وجود اومحفوف ـ س قده.

يكون له مهية منصفة به كما في اتصاف الجنس بالفصل، فان معنى الحيوان (مثلا) وان كان زائداً عليه معنى الناطق بل معنى الانسان ، فاذا نظرنا الى معنى الحيوان من حيث هوهو امكن ان يتصف بالناطق وبالانسان وان لايتصف ، واما اذا نظرنا الى معنى الانسان مهية، والى معنى الناطق وجوداً. كان الاتصاف بالحيوان واجباً (١)، وكون الانسان مقتضياً للحيوان لامعنى له الا كونه في ذاته مادامت ذاته مصداقا للحيوانية . وكذا كون وجود الناطق مقتضياً للحيوان لا يوجب ان يكون هناك اثنينية فـي الوجود وتأثير وجعل متخلل بينهما ، بل كون الناطق موجوداً هو بعينه كون الحيوان موجوداً بلاتقدم وتأخر اذ الجنس والفصل متحدان في الوجود ، وبينهما مغايرة في المفهوم . نعم اذا اخذ الحيوان مجرداً عن الناطق وغيره واخذ الناطق مجرداً عن الحيوان وفرض وجودهما على هذا الوجه ، لكانا متغايري الوجود ، لكن ذلك امر يخترعه العقل بلا مطابقة للواقع .

وبالجملة ماذكروه (٢) لوتم فانما يتم على اسلوب اصحاب الاعتبار ، حيث انهم ذهبوا الى اعتبارية الوجود وأن موجودية الاشياء انما هي في ذوات المهيات ، بكون مهياتها واقعة في الاعيان ، بحيث يكون الوجود منتزعاً منها ، فيكون الاصل في الموجودية في كل ماله مهية هو المهية دون الوجود ، فكون الوجود زائدا في الممكن ان مهيته في ذاته ليست بحيث ينتزع عنها الموجودية الا بحسب امر آخر ، وكونه عيناً في الواجب ، أن ذاته بحيث لوحصلت في الذهن لانتزع منه الموجودية . كما صرح به المحقق الدواني في قوله :

« هذا المعنى العام المشترك فيه من المعقولات الثانية و هو ليس عيناً

---

(١) لايخفى ان وزان ماذكره من انماهيته متصفة بالوجود وجوبا باقتضاء الوجود ان يقال: الحيوان متصف بالانسانية وجوبا باقتضاء الانسانية. اللهم الاان يقال التشبيه ليس الافى ان الاتصاف تحليلى، وفى ان الوجوب بالنظر الى الفصل الذى كالوجود ـ من قدسه .

(٢) كمدم تفطنهم بان الوجوب بالنظر الى الوجود الاصيل وانسبب الاتصاف هو الوجود الحقيقى، وعدم تفطنهم فى اصل الحجة بانه على فرض الماهية لمدوهى اعتبارية لايصير الوجود عرضيا خارجيا بل لوصار لصار معروضا والماهية عرضية تحليلية من قدسه .

لشيء منها حقيقة ، نعم مصداق حمله على الواجب ذاته بذاته و مصداق حمله على غيره ذاته من حيث هو مجعول الغير فالمحمول في الجميع زائد بحسب الذهن الا ان الامر الذي هو مبدء انتزاع المحمول في الممكنات ذاتها من حيثية مكتسبة من الفاعل وفي الواجب ذاته بذاته، فانه وجود قائم بذاته ، فهو في ذاته بحيث اذا لاحظه العقل انتزع منه الوجود المطلق بخلاف غيره» . انتهى

فظهر من اسلوبهم ان كون الوجود عينا في الواجب مجرد اصطلاح (١) وقع منهم من غير ان يكون هناك فرد حقيقي من المسمى بالوجود . والذي ذكروه انما يصح في هذا المفهوم العام المصدري دون حقيقة الوجود الذي به حقيقة كل شيء ويتعدد بتعدده الاشياء ذاتاً وهوية ، ويختلف باختلافه معنى وماهية .

واما على ما ذهبنا اليه حسب ما اقيم عليه البرهان ، من كون الوجود لكل شيء هو الموجود في الواقع ، فقولهم : «ان الوجود زائد في الممكن عين في الواجب» معناه ان ذات الممكن وهويته ليست بحيث اذا قطع النظر عن موجده و مقومه يكون

---

(١) انما حمل كلام المحقق «الدواني» على ذلك مع تصريحه بانه (تعالى) وجود قائم بذاته، لتصلبه في اصالة الماهية واعتبارية الوجود، والشيء اما ماهية واما وجود و اذا كان الوجود اعتباريا كان الواجب (تعالى) من الشيئين شيئية الماهية؛ فليس الوجود في كلامه الا (انه تعالى) بذاته منشأ انتزاع مفهوم الوجود، فالتفوه بالفرد للوجود خروج عن منصبه ولو شاء ان لايخرج لقال بماقال «السيد المدقق» ان كونه (تعالى) وجودا بحتا ـ كما قال الحكماء ـ انه موجود بحت بمعنى ان غيره ألف موجود وباء موجود و هو موجود فقط. لايقال : عليه اكثر من موجود، وانه ماهية بذاتها مستحقة لحمل موجود بلاحيثية تقييدية ولاتعليلية، بخلاف الماهية الامكانية فانها بذاتها غير مستحقة لحمل موجود، ولامعدوم ، لاانه فرد من الوجود اذلافرد له ولوفي الذهن ولكن كلاهما بمعزل عن التحقيق .

ان قلت لعل المحقق «الدواني» قال باعتبارية الوجود حيث لافرد له في الممكن فان موجودية الممكن عنده بانتسابه الى حضرة الوجود القائم بذاته.

قلت اذاكان للعنوان معنون في الخارج ولوكان واحدا فهو اصيل ولايعقل اعتباريته بمجرد ان ليس له فرد في موضع آخر الاترى انه لايعقل اعتبارية الشمس لانه ليس لهافرد آخر؟ ـ ر ـ قده.

موجوداً و واقعاً فی الاعیان (١) ، لان الهویات المعلولة (کمامر) فاقرات الذوات الی وجود جاعلها وموجدها ، فوجود الممکن حاصل بالجعل البسیط فوجود الجاعل مقوّم للوجود المجعول ، فلو قطع النظر الی وجوده عن وجود جاعله لم یکن وجوده متحققا کما علمت، بخلاف الواجب جلّ ذکره ، فانه موجود بذاته لا بغیره. فالممکن لا یتم له وجود الا بالواجب ، فوجود الواجب تمام لوجود غیره و هو غنیّ الذات عن وجود ماسواه. فثبت ان الوجود زائد فی الممکن عین فی الواجب. تأمل فیه فانه حقیق بالتصدیق.

و یمکن ان یقال فی معنی کلامهم «ان الممکن ذو مهیة و ان الواجب لامهیة له» وجه آخر وهو: ان کل ماسوی واجب الوجود (٢) یتصور مرتبته من مراتب نفس الامر،

---

(١) هذا اذا ارید بالممکن وجوده، واما اذا ارید ماهیته فمعناه انه فیه حیثیة اخری لاتأبی عن الوجود والعدم، لکنها لاعتباریتها عارضة. ـ م قده.

(٢) ممنوع أما اولا فلان الواجب علی تقدیر کونه ذاماهیة لمرتبة خاصة لایوجد فی غیرها و هی مرتبة ماهیته الممتازة عن سائر الماهیات لذاتها ، و تتعین بها مرتبة وجوده التی هی اعلی المراتب من الحقیقة المشککة فوجوده محصور فی مرتبته ، وأما سائر مقامات الوجود فانما وجوده فیها بمعنی الاستلزام لکونه علة اولی یستلزمه کل معلول بافتقاره لا لوجوب وجوده.

وأما ثانیا فلجواز ان یدعی الخصم ان الذی ذکره من خواص الماهیة الامکانیة لا مطلق الماهیة حتی الماهیة المفروضة للواجب .

وأما ثالثا فلان ماذکره من ان للاشیاء صوراً معلومة عند المبادی انما تسلم فی العلم الحضوری والمعلوم حینئذ وجوداتها لاماهیاتها . و اما العلم الحصولی الذی معلومه الماهیة الکلیة فالذی ذکره (فی أبحاثه السابقة فی کیفیة تحقق المعقولات الکلیة فی الذهن) یقضی ان لایتحقق علم حصولی فی الموجودات المجردة ذاتا وفعلا فلاتغفل.

و یمکن تقریب کون ماهیته انیته (بمعنی انتفاء الماهیة عنه) بوجه آخر و هو ان لازم فرض وجوب الوجود بالذات ثبوت الوجود له علی ای تقدیر، فای موجود قدرنا وجوده، کیفما قدرنا، فهو موجود معه ولو لم نقدر شیئاً (وهو أیضاً تقدیر) فهو موجود فله الوجود من دون قید اوشرط اذ لوکان وجوده مقیدا بقید اومشروطا بشرط لارتفع علی تقدیر ارتفاعه، ؟

لم يكن هو في تلك المرتبة موجوداً بوجوده الذي يخصه (١) فيكون بازائه هناك مهية غير موجودة وصورة معلومة فان الجسم بماهو جسم ليس له وجود في مرتبة النفس، ولا النفس من حيث هي نفس، موجودة في عالم العقل، وكذا كل مجعول ليس لموجود في مرتبة وجود جاعله فيمكن ان يتصور له مهية في تلك المرتبة غير موجودة بعد بهذا الوجود الخاص، كيف؟ وللاشياء صور معلومة للمبادي قبل وجودها وليس هكذا واجب الوجود لانه كما يوجد في حد ذاته، يوجد في جميع المقامات الوجودية لا بمعنى انه يصير مرة كذا ومرة كذا، بل بمعنى أن لا شيء من نشئات الكون الا ويصدق بحسبه «ان الباري موجود» ولا شأن من الشؤن الوجودية الا وله فيه شأن (٢).

وههنا **مسلك آخر في نفي المهية عن الواجب** - وهو قريب المأخذ مما ذكرها «صاحب المطارحات» - هو، ان الوجود اذا كان زائداً على المهية، يقع المهية تحت مقولة من المقولات وتكون لا محالة من مقولة الجوهر دون مقولات الاعراض، سواء انحصرت المقولات في عدد معين مشهور اوغير مشهور اوتزيد عليه، لان مقولات الاعراض قيامها بغيرها فاذا كانت تحت مقولة الجوهر فلابد ان تتخصص بفصل بعد اشتراكها مع غيرها من الانواع، فتحتاج الى المخصص **وايضاً** لاشبهة في حاجة بعض الانواع الجوهرية الى المخصص والمرجح، واذا صح الامكان على ماتحت الجنس من الانواع، صح على الجنس بماهوهو، اذلو امتنع الامكان على طبيعة الجنس امتنع على طبيعة كل نوع منه، فكان لا يتصور ممكن من ذلك النوع، فان الحيوانية (مثلا) لما امتنع عليها الحجرية يستحيل على الانواع التي تحتها فالممتنع على الجنس

-والمفروض ثبوته على أي تقدير، هذا خلف، فهو مطلق غير محدود فلاماهية له اذلو كانت له ماهية لامتازت عن غيرها من الماهيات وارتفعت بالضرورة مع ثبوتها وهي ثابتة على أي تقدير، هذا خلف، فواجب الوجود بالذات لاماهية له- طمدظله

(١) اى: وان كان موجودا بوجود آخر تطفلا كما في اذهاننا وكذا في الاذهان العالية فان للماهيات برزات سابقة ولاحقة-س قده.

(٢) ولكن له شأن ليس لها فيه شان كما قيل: «الحمدلله الذي برهانه ان ليس شأن ليس فيه شأنه» -س قده

والواجب عليه، اذاكان لذاته لالعروض شيء، يتعدى الى الانواع، فاذا احتاجت انواع مقولة الى غيرها، لزم الامكان على الجنس. فلودخل واجب الوجود تحت المقولة للزم فيه جهة امكانية باعتبار الجنس، فماكان واجباً بل ممكناً وهو محال. فاذا استحال كون الواجب تحت مقولة فلم يجز ان يكون ذاماهية فكان وجوداً بحتاً وهو المطلوب.

الفصل (٦)

في توحيده اي: انه لاشريك له في وجوب الوجود.

قدسبق مناطريق خاص عرشي في هذا الباب، لم يتفطن به احدمن قبلي. ذكرته في القسم الاول الذى في العلم الكلي وضوابط احكام الوجود، و سنشير هيهنا الى مسلك شريف آخر قريب المأخذ من ذلك.

والذى استدل به في المشهور على هذا المقصد هو أنه لوتعدد الواجب لذاته فلابد من امتياز كل منهما عن الاخر. فاما ان يكون امتياز كل منهما عن الاخر بذاته (١) فيكون مفهوم واجب الوجود محمولا عليهما بالحمل العرضي، وكل عارض معلول للمعروض، فرجع الى كون كل منهما علة لوجوب وجوده، وقدبان بطلانه. واما ان يكون الامتياز بالامر الزائد على ذاتيهما، فذلك الزائد اماان يكون معلولا لذاتيهماوهو مستحيل لان الذاتين ان كانتا واحدة كان التعين ايضاً واحداً مشتركا فلاتعدد، لاذاتاً و لاتعيناً، والمفروض خلافه. هذا خلف. وان كانتا متعددة كان وجوب الوجود (اعنى الوجود المتأكد) عارضاً لهما، وقدتبين فيما سبق بطلانه، من ان وجود الواجب لايزيد على ذاته. واماان يكون معلولا لغيرهما فيلزم الافتقار الى الغير في التعين، وكل مفتقر الى غيره في تعينه يكون مفتقراً اليه في وجوده، فيكون ممكناً لاواجباً.

ويرد عليه: أن معنى قولكم: «وجوب الوجود عين ذاته» ان اردتم به: أن هذا المفهوم المعلوم لكل احد عين ذاته فهذامما لايتفوه به رجل عاقل. وان اردتم كون ذات الواجب بحيث يكون بذاته مبدء انتزاع الوجود، بخلاف الممكنات اذ ذاتها

(١) اى: بتمام ذاته البسيطة «فيكون مفهوم واجب الوجود محمولا عليهما»، الى آخره. او ببعض ذاته فيلزم التركيب ـ منه.

بذاتها غير كافية في كونها مبدء هذا الانتزاع بل بسبب تأثير الفاعل فيها ، فلم لا يجوز ان يكون في الوجود شيئان كل منهما بذاته مصداق هذا المفهوم ومنشأ انتزاعه .

فان قيل قد ثبت أن الذي يكون بذاته مبدء انتزاع الوجود المشترك لابدان يكون وجوده الخاص (١) وتعينه الذي هو عين ذلك الوجود غير زائد على ذاته. فالوجود الخاص الواجبي عين هويته الشخصية ، فلا يمكن اشتراكه وتعدده فيرد عليه الشبهة المشهورة المنسوبة الى «ابن كمونة» بان العقل لا يأبى باول نظره ، ان يكون هناك هويتان بسيطتان لا يمكن للعقل تحليل شيء منهما الى مهية ووجود (٢) ، بل يكون كل منهما موجوداً بسيطاً مستغنياً عن العلة ، ولذلك قيل : ان في كلام الحكماء في هذا المقام مغالطة نشأت من الاشتباه بين المفهوم و الفرد ، فانهم حيث ذكروا : ان وجوده (تعالى) عين ذاته ، ارادوا به الأمر الحقيقي القائم بذاته حتى يجوز ان يكون عين ذاته .وحيث برهنوا على التوحيد: بان وجوده عين ذاته فلا يمكن اشتراكه، ارادوا به المفهوم . اذ لو ارادوا به الوجود الخاص القائم بذاته لم يتم برهان التوحيد. لجواز أن يكون وجودان خاصان قائمان بذاتيهما و يكون امتيازهما بذاتيهما فيكون كل منهما وجوداً خاصاً متعيناً بذاته ويكون هوية كل منهما ووجوده الخاص عين ذاته على نحو ما يقولون على تقدير الوحدة .

اقول هذه الشبهة شديدة الورود(٣ـ٤) على اسلوب المتأخرين القائلين باعتبارية

---

(١) فاذا كان غير زائد فلم يكن فيه الماهية المكثرة والشيء بنفسه لا يتثنى، فكيف يتكثر وجوده الخاص الذي هو عين تشخصه؟ ـ س قده.

(٢) بل وتعين فان كلام السائل كان نفيه ، فيكون ماهية كل منهما ووجوده وتعينه واحدة بسيطة فيكون تعيناهما البسيطان (كوجوديهما وذاتيهما البسيطتين) متخالفين بتمامي الذات الذين لا يعض لهما فما قال السائل من ان الوجود الخاص الواجبي عين هويته الشخصية سلم ولكن قوله : «فلا يمكن اشتراكه» ممنوع ، لم لا يجوز ان يكون هناك تشخصان كذلك ـ س قده.

(٣) اقول: «شبهة ابن كمونة» شديدة الورود على طائفتين: احديهما الطائفة الذين اشار اليهم المصنف (قده) فانهم حيث قالوا باصالة الماهية ـ والماهيات حيثية ذواتها حيثية الكثرة وفطرتها الاختلاف بل هي مثار الكثرة و الاختلاف في الوجود ايضا بوجه وكانت هي حقيقة الواجب (تعالى) كما في الموجودات الممكنة ـ كان الوجود المشترك بين الواجبين ايضا عندهم انتزاعيا ـ

الوجود حيث ان الامر المشترك بين الموجودات ليس عندهم الا هذا الامر العام الانتزاعي،

مـ—صـرفا وجاز الاختلاف بتمام الذات بين ماهيتيهما البسيطتين (كماهيات الاجناس القصوى) و جاز اختلاف العنوان والمعنون في الاحكام (كالوحدة في العنوان و الاختلاف في المعنون) لاختلافهما سنخا اذليس العنوان مفهوما ذاتيا و المعنون مصداقا ، بل مبدء للانتزاع فلايمكن الزام التركيب ولا الاحتياج في التعين الى الغير ولاعرضية الوجود والوجوب الحقيقيين ولا غيرذلك على مورد الشبهة .

وثانيهما الذين قالوا بعدم السنخية بين العلة والمعلول بل بين وجود ووجود ولو كالسنخية بين الشيء والفيء ، سواء قالوا بالاشتراك اللفظي في الوجود حذرا من السنخية او بالاشتراك المعنوي ، بل وان قالوا باصالة الوجود و لكن قالوا فيه بحقائق متباينة بذواتها البسيطة بحيث لاحيثية اتفاق بينهما تكون عين مابه الاختلاف، بل اقول: دفعها على هؤلاء أصعب من دفعها على اولئك، بل لاتنحل لانها من لوازم ذلك المذهب حيث لايشعرون لكنهم ينطقون بالتوحيد وبه يعتقدون لانهم اذا جوزوا عدم تلك السنخية بين العلة والمعلول فليجوزوا بين علتين وواجبين.

واما على المذهب المنصور من كون الوجود اصيلا وعنوانا لحقيقة بسيطة نورية مشككة بالتشكيك الخاصي، نسبته اليها نسبة الذاتي الى ذي الذاتي والمفهوم والفرد الحقيقي، لا نسبة المفهوم الانتزاعي الى منشأ الانتزاع فهي سهلة الدفع كما حققه (قده) وهذه كلها ظاهرة عند المتدرب بهذه القواعد التي اسسها هذا الحكيم المتأله في هذا الكتاب وغيره من زبره (شكر الله سعيه) س قده

(٢) قال سيدنا الاستاذدام بقاه: انها ليست بواردة على القائلين باصالة الماهية ايضا ، وذلك لان جل هؤلاء ذهبوا في الواجب الى انه وجود بحت بسيط ، لاحيثية ماهية هناك يكون الوجود عارضا لها، فالوجود عندهم يكون عين ذاته، وقد اقاموا البرهان على توحيد الواجب ايضا على هذا الاساس ، وعليه تكون «شبهة ابن كمونة» مندفعة غير واردة اصلا حيث ان اساسها فرض اصالة الماهية واعتبارية الوجود وهم لايقولون به في ناحية الواجب تعالى . نعم من يقول باعتبارية الوجود في الواجب ايضا وانه ماهية مجهولة الكنه حتى يكون وجوب الوجود لازم الماهية حينئذ فلا يسعهم الجواب عن «الشبهة» بماذكر، بل يجيبون بانه لايمكن انتزاع مفهوم واحد عن مصداقين متباينين بالذات ليس بينهما جهة شركة اصلا، فانه لابد ان يكون في تينك الماهيتين جهة شركة حتى يصح انتزاع مفهوم واحد وهو يستلزم التركيب في ذاته ، تعالى عنه ـ اميد.

وليس للوجود المشترك فردحقيقي عندهم ، لافي الواجب ولافي الممكن و اطلاق الوجود الخاص على الواجب عندهم ، ليس الا بضرب من الاصطلاح ، حيث اطلقوا هذا اللفظ على امر مجهول الكنه ، واما على ماحققناه من ان هذا المفهوم الانتزاعي له افراد حقيقية ، نسبته اليها نسبة العرض العام الى الافراد و الانواع فليست قوية الورود بل يمكن دفعها بأدنى تأمل وهو أن هذا المفهوم وان كان منتزعاً من المهية بسبب عارض ، لكنه منتزع من كل وجود خاص حقيقي بحسب ذاته بذاته ، فاذن نسبته الى الوجودات الخاصة نسبة المعاني المصدرية الذاتية الى المهيات ، كالانسانية من الانسان والحيوانية من الحيوان ، حيث ثبت ان اشتراكها معنى تابع لاشتراك ماينتزع هي منه ، وكذلك تعددها فيه تابع لتعدد ما ينتزع منه ، فان الانسانية (مثلا) مفهوم واحد ينتزع من ذات كل انسان ، ولايمكن انتزاعها من مهية فرس او بقر او غير ذلك ، فاتحادها في المعنى مستلزم لاتحاد جميع ما صدق هي عليها بحسب ذاتها معنى ، سواء كان ذلك المعنى جنساً او نوعاً ، فاذن لو كان في الوجود واجبان لذاتيهما ، كان الوجود الانتزاعي مشتركا بينهما كما هو مسلم عند الخصم ، و كان ما بازائه من الوجود الحقيقي الذى هو مبدء انتزاع الموجودية المصدرية مشتركا ايضاً بوجه ما فلابد من امتياز احدهما عن الاخر بحسب اصل الذات ، اذ جهة الاتفاق بين الشيئين اذا كانت ذاتية لابد وان يكون جهة الامتياز والتعين ايضاً ذاتياً فلم يكن ذات كل منهما بسيطة والتركيب ينافي الوجوب كما علم .

بقي في المقام شيء آخر وهو ان مابه الامتياز قد يكون بنفس ما به الاتفاق ، كما في التفاوت بالشدة والضعف على مارأينا في باب حقيقة الوجود ، فلاحد ان يقول : امتياز احد الواجبين عن الاخر لعله حصل بكون احدهما اكمل و جوداً و اقوى من الاخر بحسب ذاته البسيطة ، ولا نسلّم في اول النظر امتناع كون الواجب انقص من واجب آخر ، وان سلم امتناع قصوره عن ممكن آخر .

لكن هذا مدفوع بما اشرنا اليه سابقاً من أن القصور يستلزم المعلولية ، اذ الحقيقة الوجودية لايمكن ان يكون ذاتها بذاتها من غير علة ، مستلزمة للقصور ،

اذ القصور معناه غير معنى الوجود ، لان القصور عدمي والشيء لا يستلزم عدمه . بخلاف الكمال فان كمال الشيء تأكد فيه ، فالخط الاطول من خط آخر صح ان يقال كماله بنفس طبيعة الخطية واما الخط الاقصر فلا يصح ان يقال : قصره بطبيعة الخطية ، بل بعدم مرتبة من تلك الطبيعة فكل خط غير متناه صح ان يقال : انه ليس فيه شيء غير طبيعة الخطية واما الخط المتناهي ففيه خط وشيء آخر لا يقتضيه الخطية ، اعني النهاية والحد فاذن كل وجود متناهي الشدة ، لابد ان يكون له علة محددة غير نفس وجوده الخاص ، عينت وحصّلت تلك العلة مرتبة من الطبيعة الوجودية ، والمعلولية تنافي وجوب الوجود ، اى كون الشيء موجوداً بالضرورة الازلية ، فاستحال تعدد الواجب وهذا البيان في التوحيد غير جار بهذا الوجه على مسلك اهل الاعتبار .

لكن يمكن ان يقال : اذا ثبت كون الوجود بالمعنى الانتزاعي امراً مشتركاً معنوياً بين الموجودات ـ الان منشأ انتزاعه في الممكنات المتخالفة المهيات ليس ذاتها بذاتها بل هي بحسب ارتباطها الى الجاعل القيوم ، ومنشأ انتزاعها في الواجب ذاته بذاته ـ فبالحقيقة المنتزع منه الوجود (١) في الجميع هو ذات الباري وان كان

---

(١) ولذلك يسمى عند اهل الذوق من المتألهين ، بمنشأ انتزاع الموجودية كما في كتابه «المبدء والمعاد» وبعض كتب المحقق الأجل الافخم السيد الداماد» (قدس سره) كما يسمى عند «الاشراقيين» بنور الانوار وعند «المشائين» بالوجود الحقيقي وعند غيرهم بغير ذلك . وحاصل جوابه (قده) من قبلهم انه لا يمكن انتزاع مفهوم واحد من حقائق متخالفة بما هي متخالفة حتى لا تكون فيها جهة وحدة وقد مضى ذلك في السفر الاول وانه كما ان انتزاع المفهوم الواحد هو الوجود المشترك فيه من الماهيات المتخالفة الامكانية انما هو بجهة الوحدة التي فيها الاجل ارتباطها الى الجاعل (تعالى) بحيث يكون حيثية فاعلية الفاعل داخلة في مصداق الحكم عليها بالوجود فبالحقيقة وجوده (تعالى) مناط حمل الموجود على ذاته وعلى ذوات الأشياء وهو المحكى عنه والمنتزع منه كذلك انتزاعه من الواجبين المفروضين لابد له من جهة جامعة بينهما فيلزم التركيب لكن الانصاف انه لا يصح كلامهم في الحقيقة كما اشار اليه بقوله : «لكن يمكن» لان كونه (تعالى) وجودا كما سبق وسيأتي مجرد اصطلاح عند اهل الاعتبار ، والارتباط الذي جعله جهة الوحدة من قبلهم وكذا الانتساب ان كان المراد بهما الوجود العيني والاضافة الاشراقية التي هي نور السموات والارض وهي بالحقيقة نور الوجود العيني فنعم المراد لكن اين هذا من مذهبهم ؟! —

المحمول عليه بالحمل الاشتقاقي مختلفاً ، فاذن لو تعدد الواجب القيوم (تعالى عن ذلك علواً كبيراً) كان كل منهما بحسب ذاته بذاته مصداقاً لهذا المعنى الواحد المشترك ومبدء لانتزاعه ومطابقاً للحكم به فاذن البديهة حاكمة بان المعنى الواحد المصدري لايمكن ان يكون حيثية الاتصاف به ومناط الحكم به ذوات متخالفة من حيث تخالفها من غير جهة جامعة فيها ، فاذن يلزم على التقدير المذكور ان يكون بين الواجبين اتفاق في امر ذاتي غير خارج عن حقيقة كل منهما ، والاتفاق بينهما في ذاتي يوجب ان يكون الامتياز والتعدد بجهة اخرى في الذات ايضاً، كفصل - ان كان مابه الاتفاق جنساً - اوتشخص - ان كان نوعا - فيلزم التركيب المنافي للوجوب الذاتي. فهذا وجه تصحيح كلام القوم في براهينهم المذكورة في كتبهم .

ومنها قول الشيخ ابي علي في التعليقات . «وجود الواجب عين هويته فكونه موجوداً عين كونه هو فلايوجد وجود الواجب لذاته لغيره» ولا يرد عليه بناء على ما حققناه أنه لو اراد بقوله «كونه موجوداً عين كونه هو» أن وجوده الخاص هو هو فلم لايجوز ان يكون هناك امران كل واحد منهما وجوده الخاص عين هويته ؟ فيكون في كل منهما كونه هو وكونه موجوداً شيئاً واحداً . وان اراد به ان كونه موجوداً مطلقا عين كونه هو ، فهو غير مسلم ، وذلك لما علمت ان الاشتراك المعنوي لمفهوم الوجود يستدعي اتحاد جهة الموجودية وحقيقية الوجود .

ومنها لو تعدد الواجب فاما ان يتحد المهية (١) في ذلك المتعدد او تختلف ، وعلى الاول لا يكون حملها على كثيرين لذاتها (٢) والا لما كانت مهيتها بواحدة فيلزم تحقق الكثير بدون الواحد . وعلى الثاني يكون وجوب الوجود عارضاً لهما وكل عارض معلول اما المعروضه فقط او بمداخلة غيره والقسمان باطلان أما الاول

← حيث لغوا اصالة الوجود ، وان كان المراد بهما الاضافة المقولية فهي تبع محض للاطراف في الوحدة والكثرة والماهيات كما علمت ان حيثية ذواتها حيثية الكثرة والاختلاف - س قده

(١) اعنى ما به الشيء هو هو وهو فيهما وجوب الوجود بالذات - س قده

(٢) بل لغيرها اذ قد تقرر ان تكثر المعنى الواحد بالمادة ولواحقها فيلزم احتياج الواجب لذاته في تعينه الى غيره - س قده

فلاستيجاب كونه علة لوجود نفسه وأما الثاني فافحش. ولا يرد عليه بناء على تلك المقدمة الشبهة المشهورة .

ومنها قول «الفارابي» في «الفصوص» «وجوب الوجود لاينقسم بالحمل على كثيرين مختلفين بالعدد . والا لكان معلولا» (١) انتهى ،وهذا مجمل تفصيله (٢) مما سبق من البيان ، و هو برهان مختصر لا يتأتى عليه تلك الشبهة حسبما حقق المقام لان مبنى تطرق تلك الشبهة على كون الوجود مجرد مفهوم عام ، كما ذهب «صاحب الاشراق» ومتابعوه في ذلك من كافة المتأخرين الانادراً. والشبهة مما اوردها هو اولا في « المطارحات » تصريحاً و في «التلويحات» تلميحاً ثم ذكرها . «ابن كمونة» وهو من شراح كلامه في بعض مصنفاته واشتهرت باسمه ، و لاصراره على اعتبارية الوجود وانه لاعين له في الخارج تبعا لهذا «الشيخ الاشراقي» قال في بعض كتبه : «ان البراهين التي ذكروها انما تدل على امتناع تعدد الواجب مع اتحاد المهية وأما اذا اختلفت فلابد من برهان آخر ولم اظفر به الى الآن .

الفصل (٧)

في تعقيب هذا الكلام بذكر ما افاده «بعض المحققين» ومايرد عليه

اعلم ان العلامة «الدواني» قال في بعض رسائله وفي «شرحه للهياكل النورية» : «انا نمهد مقدمتين: احديهما ان الحقائق الحكمية لاتقتنص من الاطلاقات العرفية . بل ربما يطلق لفظ في العرف على معنى من المعاني خلاف ما يساعده البرهان ، كلفظ «العلم» حيث يفهم منه في اللغة معنى يعبر عنه بـ « دانش ودانستن » و مرادفاتهما من

---

(١) في التعين ان كانوا متحدى الماهية، وفي وجوب الوجود ان كانوا مختلفى الماهية لعروضه حيث انه معنى واحد ـ ص قده .

(٢) كأنه (قده) يشير الى ما بينه في نفي الماهية عن الواجب (تعالى) ويمكن ان يكون مبنيا على ان كثرة الافراد ان كانت باقتضاء من تمام الماهية اوجزئها اوامر لازم لها لم يتحقق للماهية فرد لوجوب كون كل ماصدق عليه، كثيراً فلايتحقق فيها واحد فلايتحقق كثير فلايتحقق فردهذا خلف ،وان كانت لامر مفارق كان معلولا لامر خارج، فلوانقسم واجب الوجود الى كثيرين مختلفين بالعدد كان معلولا ـ ط مدظله .

النسب والاضافات ثم النظر الحكمى اقتضى أن حقيقة الصورة المجردة ربما يكون جوهراً كما فى العلم بالجوهر (١) بل قائما بذاته كما فى علم المجردات بذواتها ، بل واجبا بالذات كما فى علم واجب الوجود بذاته ، وكما ان الفصول الجوهرية يعبر عنها بالفاظ يوهم انها اضافات عارضة لذلك الجوهر كالناطق فى فصل الانسان و كالحساس والمتحرك بالارادة فى فصل الحيوان والتحقيق انها ليست من النسب والاضافات (٢) فى شىء ، لان جزء الجوهر لايكون الاجوهراً .

وثانيهما ان صدق المشتق على شىء (٣) لا يقتضى قيام مبدء الاشتقاق به وان كان العرف يوهمه ، و ذلك لان صدق الحداد على زيد و صدق المشمس على ماء

---

(١) مبنى على ما نقل عنه فى (مباحث الوجود الذهنى) ان تسمية العلم كيفاً من باب المسامحة وأن العلم بكل مقولة داخل تحت تلك المقولة حقيقة ط مدظله.

(٢) ولا ايضا من الكيفيات و الانفعالات فان الناطق الحقيقى كنطاق هو النطق والنطق درك الكليات والدرك الذى هو عين المدرك بالذات كيفية لا ذات اضافة، وقبول النفس له انفعال وكذا الحس بمعنى درك الجزئيات .والكيف والانفعال لايصلحان للفصلية للجوهر وكذا الحركة عرض غير قار لايصلح فصلا للجوهر. وانما لم يتعرض لما ذكر لانه حقائق عرفية خاصة قبل الرجوع الى البرهان وكلامه فى المعانى العرفية العامة و لاشك انها اضافات فان الناطق معناه العرفى و اللغوى ذات ثبت له النطق الظاهر و المراد بالثبوت، هو الثبوت الرابطى بل الرابط على ما مضى وهو الاضافة وه اللام ايضا لام الاضافة- س قده .

(٣) ان قلت لافرق بينها و بين الاولى الا بالعموم و الخصوص. قلت الثانية مطلقة اى: القيام المذكور غير معتبر سواء وافقت العرف واللغة ام لا فان معرفة الحقائق غير مشروطة بموافقتهما ولا بمخالفتهما وقد اشار « العلامة » الى ذلك بقوله: « وان كان العرف يوهمه » اى: العرف يوهم اعتبار القيام المذكور فى المشتق ولا يقول به كلية باعتقاده، فان المشتق بمعنى المنتسب كثير فى العرف (كاللابن والتمار والبقال وغيرها) ومنه قوله تعالى : « وما انا بظلام للعبيد » اى: ما انا بمنتسب الى الظلم وذكره ابن مالك » : « وان بفعال يغنى عن ياء النسبة » وكذا المشتق بمعنى نفس المبدء كثير ولهذا استدل العلامة على اتحاد العرض والعرضى بأنا اذا رأينا البياض حكمنا بانه ابيض بمجرد رؤيته من دون ان يتوقف فى ذلك الحكم حتى يتفطن بانه عرض والعرض موجود ناعتى لابد له من موضوع حتى يكون الابيض بمعنى ذات له البياض ويساوى فى هذا الحكم العوام و الخواص- س قده.

«تسخن ليس الالاجل كون الحديد موضوع صناعةزيدوأن الماء منسوب الى الشمس بتسخنه بمقابلتها» .

ثم قال وبعد تمهيدهما نقول :«يجوزان يكون الوجود الذى هو مبدء أشتقاق الموجود امرا قائماً بذاته ، هوحقيقةالواجب (تعالى) ووجود غيره عبارة عن انتساب ذلك الغير اليه فيكون الموجود اعم من تلك الحقيقة و من غيره المنتسب اليه وذلك المفهوم العام امر اعتبارى عد من المعقولات الثانية وجعل اول البديهيات .

فان قلت : كيف يتصور كون تلك الحقيقة موجودة و هى عين الوجود ، و كيف يعقل كون الموجود اعم من تلك الحقيقة وغيرها .

قلت :ليس الموجود ما يتبادرالى الفهم ويوهمه العرف من ان يكون امراً مغايراً للوجود ، بل معناه ما يعبرعنه فى الفارسية «هست» و مرادفاته فاذا فرض الوجود مجرداً عن غيره قائما بذاته كان وجوداً لنفسه فيكون موجوداً ووجوداً قائماً بذاته . كما أن الصور المجردة اذا قامت بذاتها كانت علماً بنفسها ، فيكون علماً و عالماً ومعلوماً ، و كما لوفرض تجردالحرارة عن النار كانت حارة وحرارة . وقدصرح بذلك **بهمنيار** فى كتابه « **البهجة والسعادة** » بانه لو تجردت الصورة المحسوسة عن الحس وكانت قائمة بذاتها كانت حاسة ومحسوسة ، وكذلك ذكروا انه لايعلم كون الوجود زائداً على الموجود الا ببيان ، مثل ان يعلم : أن بعض الاشياء قد يكون موجوداً ، وقد يكون معدوماً . فيعلم انه ليس عين الوجود اذ يعلم أن ماهو عين الوجود يكون واجباً بالذات ، ومن الوجودات مالايكون واجباً فيزيد الوجود عليه .

فان قلت : كيف يتصورهذاالمعنى الاعم(١).

قلت :يمكن ان يكون المعنى العام احد الأمرين (٢) من الوجود و ما هو منتسب اليه انتساباً مخصوصاً ، ومعيار ذلك ان يكون مبدء الاثار و يمكن ان يكون

---

(١) اى: ماهذاالمعنى الاعم فلايلزم التكرار مع قوله فى السؤال الاول :«وكيف يعقل كون الموجوداعم» - س قده.

(٢) هذا هوالعام البدلى لاالعام الاستغراقى فضلاعن العام المنطقى . نعم مبدء الاثار اوماقام به الوجود عام منطقى - س قده.

هذا المعنى العام لهما هو ما قام به الوجود ، اعم من ان يكون وجوداً قائماً بنفسه فيكون قيام الوجود به قيام الشيء بنفسه ، ومن ان يكون (١) من قبيل قيام الامور المنتزعة العقلية بمعروضاتها ، كالكلية والجزئية ونظائرهما ولا يلزم من كون اطلاق القيام على هذا المعنى مجازاً ان يكون اطلاق الموجود مجازاً .

فيتلخص من هذا ان الوجود الذى هو مبدء اشتقاق الموجود امر واحد موجود فى نفسه ، وهو حقيقة خارجية ، والموجود اعم منه ومما ينتسب اليه ، واذا حمل كلام الحكماء على ذلك لم يتوجه أن المعقول من الوجود امر اعتبارى هو اول الاوائل التصورية ، فاطلاقه على تلك الحقيقة القائمة بذاتها انما يكون بالمجاز او بوضع آخر ، فلا يكون عين حقيقة الواجب ، ويندفع الهرج والمرج الذى يعرض للناظرين بحيث يتشوش الذهن ويتبلد الطبع .

فان قلت : ماذكرته من أنه يمكن حمل كلامهم على ذلك لا يكفى . بل لا بد من الدليل على ان الامر كذلك فى الواقع .

قلت : لما دل البرهان على ان وجود الواجب عينه . ومن البين ان المفهوم البديهى المشترك لا يصلح لذلك

فان قلت : لم لا يجوز ان يكون هويتان يكون كل منهما واجباً بذاته ويكون مفهوم واجب الوجود مقولا عليهما قولا عرضياً .

قلت : يكفى فى دفع هذا الوهم تذكر المقدمات السابقة وتفطن المقدمات اللاحقة اذ قد علمت انه لو كان كذلك لكان عروض هذا المفهوم لهما اما معلولا لذاته فيلزم تقدمه بالوجود على نفسه . او بغيره فيكون افحش وقد تحقق وتقرر أن ما يعرضه الوجوب او الوجود فهو ممكن فاذن واجب الوجود هو نفس الوجود المتأكد القائم بذاته ،

---

(١) ففى الماهيات المنتسبة الى الوجود وان كان الوجود الحقيقى غير قائم بها لكن مفهوم الوجود المشترك قائم بها قيام الانتزاعيات بمعروضاتها وهذا اعم لصدقه على الماهيات المنتسبة (كما قلنا) وعلى الوجود القائم بذاته لان الوجود الانتزاعى قائم به ايضا قيام الانتزاعيات بمعروضاتها كما مر (فى السفر الاول نقلا عن «الشيخ») انه يصدق على الوجود الحقيقى البحت الواجبى انه موجود بمعنى ذات ثبت له الوجود العام - ره قده.

واذاقلنا : واجب الوجود موجود ، فالمراد به ماذكرناه لا انه امر يعرضه الوجود و بهذا صرح «المعلم الثاني والشيخ» بأن اطلاق الموجود على الواجب كما يوهمه اللغة مجاز .

«فاذا تمهد هذا» ظهر انه لا يجوز ان يكون هويتان كل منهما وجود قائم بذاته واجب لذاته اذحينئذ يكون وجوب الوجود عارضاً مشتركا بينهما ، بل نقول: لو نظرنا في نفس الوجود المعلوم بوجه ما(١) فادّانا البحث والنظر الى انه امر قائم بذاته هو الواجب. ومحصله أنا اذا نظرنا في الوجود المشترك بين الموجودات فعلمنا ان اشتراكه ليس اشتراكا من حيث العروض بل من حيث النسبة الى امر فظهر ان الوجود الذى ينسب اليه جميع المهيات امر قائم بذاته غير عارض لغيره واجب لذاته، كما أنا لو نظرنا الى مفهوم الحداد و المشمس توهمنا في بادى النظر ان الحديد والشمس مشتركان بين افرادهما ثم تفطّنّا انهما ليسا مشتركين بحسب العروض بل بحسب النسبة اليهما .

فظهر ان توهم العروض باطل وان ما حسبناه عارضاً مشتركاً فهو في الواقع غير عارض بل امر قائم بذاته . ولتلك الافراد نسبة اليه ، و ليس هناك شمسان ولا حديد ان . وانت خبير بأن كون الوجود عارضاً للمهيات(٢) على ماهو المشهور الذى

---

(١) اى: من حيث السراية الى المعنون ومن حيث الصدق عليه فحينئذ لو كان له معروض ومبدء قابلي اوفاعلي كان مصداقا لهذا المفهوم وكان المبدء مبدء لحصة منه لا لمطلقه ولذا قال «الشيخ»: «الوجود المطلق لا مبدء له» واما اذا نظرنا اليه لا من حيث انه وجه وعنوان يسرى حكمه الى المعنون، بل ملحوظ بالذات فله مبدء قابلي وفاعلي هو الذهن عاليا كان اوسافلا بل اذا نظرنا الى الوجود المشترك فيه أدانا النظر الى ان مصداقه وماينتزع منه واحد اذ لو كان اثنين فاما ان يكون خصوصية هذا معتبرة في الصدق وتصحيح الانتزاع فلم يكن ذاك مصداقا له واما ان يكون خصوصية ذاك معتبرة فيما ذكر فلم يكن هذا مصداقا له واما ان يكون الخصوصيتان ملغاتين فكان المصداق والمنتزع منه لهذا المفهوم الواحد هو القدر المشترك بينهما وهو واحد ـ س قده.

(٢) اى: العروض الخارجى للوجود الخارجى. واما العروض الذهنى التحليلى لمفهومه الذهنى من قبيل عروض الامور المنتزعة العقلية لمعروضاتها لا من قبيل عروض المحمولات بالضميمة فلا مضايقة فيه عنده (كما مر في كلامه) ولا يضر فيما هو بصدده. لكن لا يخفى ان مراد القوم من زيادة الوجود على الماهية ليس الا الزيادة في التصور، ومن العروض الا هذا العروض التحليلى ـ س قده

ينساق اليه النظر الاول لايصفو عن الكدورات المشوشة للاذهان السليمة لاسيما على ماتقرر عند المتأخرين من ان ثبوت شيء لشيء وعروضه لفرع ثبوت المثبت له فى نفسه ، اذ الكلام فى الوجود المطلق وليس للمهية قبل الوجود المطلق وجود حتى يكون الاتصاف بفرعاً على ذلك الوجود وماقاله بعضهم من : أن الاتصاف بالوجود انما هوفى الذهن لايجديهم نفعاً . لانه اذانقل الكلام الى الاتصاف بالوجودالذهنى لم يبق لهم مهرب . واستثناء الوجودمن المقدمة القائلة بـالفرعية تحكّم، على أن مشاهيرهم قدحوا فى هذا الاستثناء .

ثم قال انحن البيّن أنه اذاكان الوجود وصفـاً للمهية وكان اثر الفاعل هو اتصاف المهية بالوجود على ماتقرر واشتهر بينهم ، لزم أن يكون الصادر عن الفاعل هو ذلك الأمر النسبى وظاهر أن النسبة فرع للمنتسبين ، فلايصح كونها اول الصوادر الى غيرذلك من الظلمات التى تعرض من القول بعروض الوجود للمهيات . و على ماذكرناه لايتوجه شيء من الشبهات . هذا نظرى فى حقيقة ماذهب اليه الحكماء» .

اقول هذا التحرير وان بالغ فى بسط الكلام لتقرير المرام بحيث يقبله بل يستحسنه اكثر الانام ممن أتى بعده ، لكن عندى أن هذا الكلام بطوله و بسطه لايشفى العليل ولايروى الغليل ولا يجدى مع صحة مقدماته نفعاً فى مسئلة التوحيد ، كما سيظهر لك انشاءالله (تعالى) وذلك لوجوه من البحث يرد عليه :

الاول انا لانسلم ان مأخذ الاشتقاق فى الحداد هوالحديد ، كيف ؟ وهو امر جامد غيرصالح لان يشتق منه شيء (١-٢) و كذا المشمس .

---

(١) انقلت: قدكثر فى عرف العرب الاشتقاق الجعلى كاستحجر الطين واستنوق الجمل. قلت : اولاهو خلاف الاصل فلايتجاوز عن مورد اليقين ولاسيما الى هذا الاسم المتداول فى الألسنة والأفواه المستعمل فى الواجب والممكنات طراً وثانياً ان كلام المصنف (قده) فى اصل الاشتقاق الجعلى ومأخذه كلية ، بان المصدر لابدان يكون اسم معنى ولصدور يسرى ويتحول فيها لاان يكون لهجمود وتحديد كالحديد ومعلوم انه اذاكان جامدا لم يكن جاريا ـ من قده .

(٢) مبنى على ماقال به القدماء: «ان المصدر مبدء اشتقاق المشتقات وهواصل الكلام» لكن قدتحقق عندالمتأخرين أن مبدء الاشتقاق هوالحروف الاصلية الجارية فى اقسام المشتقات ـ

الثاني ان صدق المشتق على شيء وان لم يستلزم قيام مبدء الاشتقاق به كما مهده ، لكن يستلزم كون المبدء متحققاً فيه لااقل (١) وماذكره من مثال الحداد والمشمس مما لاتعويل عليه لجواز ان يكون هذه الاطلاقات مجازية من باب التوسع لجواز (٢) ان يكون مبدء الاشتقاق مثل التحدد و التشمس او الحديدية و الشمسية

←والمصدر أحدها وهيئات المشتقات وهي ماعدا الحروف الاصلية دالةعلى نسب مختلفةعارضة للمبدء ، وهيئات الأوصاف ـومنها صيغةالمبالغة ـ تدل على نوع قيام المبدء بموضوعه المفروض لهاماكان اعني نسبة ماللمبدء الى الموضوع والنسبة قدتكون للمبدء بذاته كنسبة الضرب الى فاعله وقدتكون بضرب من الاعتبار والدعوى كنسبة الحديدالى مزاول عمله ، ونسبةالشمس الى الماء المتسخن من جهة وقوع شعاعها عليه ومن هنا يظهر أنه لوكان هناك مجاز اوتوسع فانماهوفي مبدء الاشتقاق دون هيئة المشتق ،ويظهر ايضا وجوه المناقشة في كلامه (قده) فمنها مافي قوله : «كيف ؟ وهو امر جامد غير صالح لان يشتق منه» كيف ؟ والحديد باعتبار نسبته الى من يزاول عمله غير الحديد الذى يعده جامدا وكذا الشمس ومنها ما في قوله : «لكن يستلزم كون المبدء متحققا فيه لااقل» اذ كفى تحققاً أن يقوم المبدء بما لمن النسبة بالموضوع كقيام الحديد بماله من نسبة المزاولة الى موضوعه بعوهكذا . ومنها مافي قوله : «لجواز ان يكون هذه الاطلاقات مجازية من باب التوسع» اذقد عرفت ان التوسع لوكان فانمافي المبدء دون الهيئة فقد اريد بالحديد الذى هو المبدء مثلامعنى أعم مما يقوم بنفسه اويقوم بالحداد من حيث مزاولته عمل الحديد . وكذا الوجود الذى هو المبدء (مثلا) اريد به الأعم من الحقيقة القائمة بنفسها والحقيقة بمالها من نوع قيام بالممكن من جهة نسبته اليها ، فمبدء الاشتقاق هو المبدء من جهة نسبته وقيامه الادعائي لانفس النسبة ومنها مـافي قوله : «فكيف يعول عليها؟» فانه لايقتنص حقيقة من هذا الاطلاق وانما يصح به اطلاق الموجود على الواجب والممكن فالواجب موجود بمعنى أنه عين الوجود والممكن موجود بمعنى انتسابه الى الوجود فليس شيء من الاطلاقين بغلط ـ ط مدظله .

(١) كالموجود الصادق على الوجود ، والأبيض على البياض ، والحار على الحرارة و بالجملة المعيار في صدق المشتق الامر الدائر بين القيام و التحقق و ان لم يلزم واحدا بعينه ـ س قده .

(٢) فـي بعض النسخ بالواو وليس بسديد ـ لانه تعليل للتوسع والمراد بمبدء الاشتقاق مصحح الاشتقاق ومسوغ الاطلاق بدليل قوله : «ولان النسبة» اذمعلوم ان النسبة ليست مبدء اشتقاق مصطلح و الا لم يرد هذان البحثان و نحوهما على المحقق . المراد بمثل التحدد و←

لان النسبة اليهما تكون مبدء الاشتقاق ' بل هما بادعاءان للحديد نحواً من الحصول في الصانع له كأن المواظبة على استعمال الحديد والتشغل بمصير الرجل ذاحصة من الحديد ، كيف؟ وصورة الحديد قائمة بذهنه (١) والحديد وان كان ممتنع القيام بغيره في الوجود الخارجي لكن صورته مماتقوم بالذهن . وكذا يجوزأن يكون اطلاق المشمس على الماء المتسخن من باب التوسع وبتخيل ان فيه حصة من الشمس(٢) كما صورناه وبالجملة لاتقتنص الحقائق (٣) من هذه الاطلاقات . كما افاده فكيف يعول عليها .

الثالث ان المشتق كما انه مفهوم كلي (٤) بلاشك لاحد في ذلك كذلك مبدء

---

١ الحديدية و التشمس و الشمسية كون الشيء حديدا و صيرورة الشيء شمسا ادعاء ليكون من قبيل تحقق المبدء كما ان المراد من قوله : «كيف ؟ وصورة الحديد» انيكون من قبيل قيام المبدء ـ س قده .

(١) اي بنحو الغلبة بحيث كانها ملكت بالهوملئت خياله لكون الحديد موضوع صناعته مع المواظبة والمزاولة عملا وخطورا فهوايضادليل على كونه ذاحصة من الحديد وليس المراد انمجرد قيام صورة الحديد بالذهن مصحح اطلاق الحداد ، حتى يقال : انه يلزم انيكون كل من تصور الحديد حدادا ـ س قده .

(٢) فانصورة الشمس قائمة بالماء ، بل الشمس تطلق على الشعاع الشمسي ـ س قده .

(٣) اي لاتقتنص الحقائق من الاطلاقات المحكمة المبينة فكيف من هذه المتشابهات المحتملة للانتساب وللتحقق ادعاء وللقيام ؟ كما ذكره المصنف (قده) اقول : قال العلامة ، «لاتقتنص الحقائق منها» بل حقق عدم اعتبار قيام المبدء في المشتق عند بحثه عن اتحاد العرض مع العرضي وفي موضع آخر ، ذكره هيهنا من باب الاصول الموضوعة ولماقال : «ان العرف يوهمه» ترقى عن ذلك وقال : « ان العرف ايضا لايعتبره» نظراً الى هذه الامثلة وغيرها فلو أرخينا العنان واعتبرنا العرف لوجدناه موافقا لموجب البرهان ـ س قده .

(٤) اقول : مراد المحقق «الدواني» أيضاً ليس الاجعل المفهوم هو المبدء والمشتق منه ، بل اللفظ مبدء للفظ اذ معلوم ان حقيقة الوجود ليست من سنخ المفهوم ، ولامن سنخ اللفظ فكيف تكون مبدء الاشتقاق للفظ الموجود و مفهومه الكلي ؟ نعم هي مبدء الاشتقاق بمعنى منشأ الانتزاع وانهما ما منها الحكاية بمفهوم الوجود والموجود ، و هذاكما يطلق الفصول الاشتقاقية على الفصول الحقيقية التي هي مبادى الفصول المنطقية واما قول «المحقق» «يجوز انيكون مبدء اشتقاق الموجود امرا قائما بذاته» فانما هو باعتبار معنون مبدء الاشتقاق ـ

الاشتقاق سواء كان جزءه اوعينه ، يجب أن يكون مفهوماً كلياً فـان جزء المفهوم الكلي اونفسه لايمكن ان يكون شخصاً جزئياً . فقوله : « يجوزان يكون مبدء اشتقاق الموجود امرأ قائماً بذاته » غيرصحيح (١) .

الرابع ان اهل اللغة اوالعرف مالم يعلموامفهوم مبدء اشتقاق كيف يشتقون منه صيغة الفاعل والمفعول وغيرهما ؟ ولاشك ان حقيقة الواجب (تعالى) غيرمعلوم للعلماء . بالكنه ، ولالغيرهم بوجه من الوجوه (٢) مع ان عامة الناس يطلقون لفظ الموجود ومايرادفه في سائر اللغات « هست » وامثاله ، ويعرفون معناه من غير ان يتصوروامعنى الحقيقة المقدسة ولامعنى الانتساب اليها وماذكره : من انه قديطلق لفظ

— اوباعتبار العنوان من حيث التحقق ومن حيث كونه آلة للحاظ بحيث يسرى حكمه الى الحقيقة كما فى موضوع القضية المحصورة لاكموضوع الطبيعية . والعنوان والمعنون بما هما كذلك ليس بينهما غاية الخلاف ، بل وجه الشيء هوالشيء بوجه والا ، لماسرى الحكم منه اليه . والحاصل ان للوجود مفهوما وحقيقة والاول عنوان ووجه . والثانية معنون وذوالوجه. والاول يصحح بعض الاحكام كمبدئية الاشتقاق . و الثانية تصحح بعضها كالقيام بذاته والى هذا اشار (قده) فى كتابه «المبدء والمعاد» بقوله: «وكون المشتق اعتباريا لاينافى تأصل المبدء»_س قده.

(١) يمكن ان يكون مراده بالمبدء ، الوجود الحق من حيث صيرورته بتوسع ما مبدء للاشتقاق وهو بهذا الوجه مفهوم كلى . وأما كون واجب الوجود مصداقا حقيقيا للموجود مع كونه واحدا شخصيا فهو ككون الحقيقة العينية المشككة مصداقا حقيقيا للموجود ، وليست بكلية ولاجزئية عند المصنف (قده)_ ط مدظله .

(٢) اقول : بل معرفة الواجب (تعالى) فطرية فانذاته فى غاية الاشراق والانارة و لاحجاب له الافرط الظهوركما مروبأتى فى الاسفار السابقة واللاحقة كيف ؛ وكل احد يعلم ذاته بالحضور و ان كـان للحضور مراتب اذ لكل اغتراف من هذا البحر الخضم واعتراف بالمبدء العلى العظيم كل بحسبه والعلم الحضورى بذاته لاينفك عن العلم بمبدئه « **وعنت الوجوه للحى القيوم** » «أفى الله شك فاطر السموات والأرض» ولاسيما تسمع اصحاب هذا القول يقولون وجودزيد العزيد ، فالحاصل ان المعرفة الفطرية والعلم به بوجه يكفي فى ذلك وهذا ايضا انقلنا بانتواضع الالفاظ هوالخلق واما اذاقلنا بانه الحق ولاسيما فيما يطلق عليه (سبحانه) فلااشكال _ س قده .

فى العرف على معنى يحكم العقل بخلافه ، على تقدير صحته لايلزم ان يكون مانحن فيه من هذا القبيل ' كيف ؟ ومفهوم الموجود والوجود أجلى البديهيات وأعرف من كل متصور كما اطبقوا عليه وعلى ماذكره يلزم ان يكون من اغمض النظريات فانذاته (تعالى) غيرمعلوم لاحد وكذا الانتساب الى المجهول مجهول البتة .

الخامس ان مبدء اشتقاق كل مشتق لابدان يكون معنى واحداً. لا انه يكون هناك مشتق واحد له مبدئان، (١) مرة اشتق من هذا ومرة اشتق من ذلك (٢) وهذا ممالم يسمع من احد من اهل اللغة ولامن غيرهم فكون الموجود اذا اطلق على ذات البارى كان معناه الوجود واذا اطلق على غيره كان معناه المنتسب اليه مما لايتصور له وجه صحة (٣) سيما وقد اعترف بأنه مشترك معنوى وليس هذا نظير الاسود اذا اطلق تارة

---

(١) يمكن الجواب عنه بما تقدم من توجيه كلامه بكون المبدء هو المعنى الأعم الشامل للواجب والممكن جميعا ـ ط مدظله .

(٢) اى : مرة اشتق الموجود من الوجود ، ومرة اشتق هو بعينه من الانتساب اليه . ان قلت المحقق لم يجعل المبدء الاالوجود وكيف يجعل الانتساب مبدء للموجود.؟ وهو لايصلح الا لكونه مبدء للفظ المنتسب وليس الكلام فيه قلت مقصوده انه كما ان لفظ المشتق لابدان يكون مناسبا للفظ المبدء كذلك معناه وماهيته لابدان يكون متحققا فى معنى المشتق فلفظ المشتق ماخوذ من لفظ المبدء ومعناه من معناه فكما ان لفظ المنتسب الى الوجود لايمكن ان يكون مأخوذا من لفظ الوجود كذلك مفهومه الذى هو مفهوم الموجود الذى بمعناه لايمكن ان يكون مأخوذا من مفهوم الوجود اذ لا يتحقق هو فيه ' ولا حظ له منه ' والوجود طبيعة و الانتساب اليه طبيعة اخرى فالموجود بمعنى نفس الوجود مأخوذ من الوجود و بمعنى المنتسب مأخوذ من الانتساب بحسب المفهوم و ان اعتبرت اللفظ ، قلت : من الوجود بمعنى الانتساب او نقول: مراد المصنف (قده) من المبدء هو المصحح لا المصدر كما فى بعض الابحاث السابقة ـ س قده .

(٣) وذلك لان الحداد الذى بمعنى المنتسب الى الحديد دائما بهذا المعنى ولم يستعمل بمعنى الحديد بخلاف الموجود عنده فاذن لايوجد له نظير «والمحقق» وان تعرض لذلك و صححه بان للموجود معنى واحداً عاماوهو مبدء الاثار اوما قام به الوجود وقد عمم القيام كما مر الاان المصنف (قده) لم يعبأ به لان الموضوع له بالوضع النوعى للمشتق ذات ثبت لها المبدء ومبدء الاثار الذى ذكره ليس فيه منه عين ولااثر، نعم هو معنى عرفى خاص وأما ماقام به الوجود

على السواد المجرد وتارة على الشيء الاسود ، ان معناه في الجميع واحد وهوماثبت له السواد وان كان مصداقه في احد الموضعين نفس السواد وفي الآخر مع شيء آخر ، فملاك الاسودية تحقق السواد مطلقا أعم من ان يكون مجرداً عن غيره اومقروناً به وليس مفهوم الموجود على مازعمه كذلك .

السادس انه باى طريق عرف أن ذاته (تعالى) وجود بحت بعد ما انكر ان للوجود حقيقة في الخارج عند الحكماء (١) وزعم : انهم ذهبوا الى انه من المعقولات الثانية

— فهو وان كان من افراد ذلك المعنى المذكور للمشتق لكن لا يتحقق في الموجود بمعنى المنتسب الى الوجود ، وقيام الوجود الانتزاعى المصدرى فرع قيام الوجود الحقيقى بالموجود اوعينيته . واذ لاحظ له بشيء من الوجهين فلاقيام عقلي للانتزاعى ايضا لفقدان المصحح في المحكى عنه الذى هذا المفهوم المشترك فيه حكاية عنه ، نعم هذا القيام العقلى يصح في الموجود الذى هو عين الوجود الحقيقى (كماقال «الشيخ») لكن لا يكون حينئذ عاما والى ماذكرنا اشار (قده) بقوله : «وليس هذا نظير الاسود» الى آخره .

ان قلت «المحقق» مهد اولا ان الحقائق لا تقتنص من العرف فلايبالي بان يكون معنى الموجود مطلقا مبدء الآثار لاالمعنى العرفي الذى هو ذات ثبت له الوجود .

قلت اولا ان «المحقق» نفسه اراد موافقة العرف حيث تشبث بالأمثلة العرفية من الحداد والمشمس ونحوهما . وثانيا انه ليس مقصود المصنف (قده) انه لما كان معنى المشتق ذات ثبت له المبدء عرفا فبمجرد ذلك اعتقدناه ، بل لانه موجب البرهان وقدمر في اوائل السفر الاول في الرد على «شيخ الاشراق» ان الموجود معناه ذات ثبت له الوجود مطلقا وكون تلك الذات نفس الوجود اوغيره انما نشأ من خصوصيات الموارد فكل مشتق عنده معناه ذات ثبت له المبدء مطلقا عقلا وان كان العرف هنا موافقا للعقل اذ كثير من العرفيات حقة فطرية ومن قبل الحق ولايلزم الحكيم ان يخالفها الا ان يكذبها البرهان — س قده .

(١) هذا حق متين قطعى الورود على هذا المحقق فانه اذا كان الواجب (تعالى) وجودا حقيقيا كان الوجود اصيلا ولا ينفى تأصل الطبيعة مجرد انتفاء بعض افرادها لان انتفاء الطبيعة بانتفاء جميع الافراد وتحققها بتحقق فردما ولامعنى لتأصلها في موضع دون موضع ، فبمجرد ان لاافراد متكثرة لطبيعة الوجود في الماهيات لا يمكن القول باعتبارية الوجود مع كونه ذا فرد حقيقى قائم بذاته ، والحال انهم متصلبون في هذا القول هذا كله واضح . وماذكر بعض المتأخرين في عدم المنافاة بين اعتبارية الوجود وكونه معقولا ثانويا وبين تحقق الافراد له (من ان الوجودات —

التى لامصداق لها فى الخارج ، فمن اين حصل له أن حقيقة الواجب (تعالى) فرد للوجود . فان رأى ذلك لانهم اطلقوا عليه لفظ الموجود ولم يجز ان يكون المراد به ما قام به الوجود لاستيجابه للتركيب والامكان فيكون المراد نفس الوجود ، يلزم عليه ان يكون اطلاق اللفظ كاسباً للعلم واليقين وهو متحاش عن ذلك ، حيث قال: «الحقائق لاتقتنص من الاطلاقات العرفية» والعجب أنه بالغ فى اثبات شىء ليس فيه كثير اهتمام و هو اطلاق المشتق وارادة المبدء واهمل فيما هو المهم هيهنا وهو ان البارى محض حقيقة الوجود او الموجود اذ لاطريق يؤدى الى اثبات التوحيد الا بأن يثبت بالبرهان ان مفهوم الوجود المشترك بين الموجودات كلها حقيقة بسيطة ، وهو لانكاره ان يكون للوجود حقيقة فى الخارج بعيد عن ذلك بمراحل ، والايراد الذى اورده على نفسه واجاب عنه بقوله : « فان قلت كيف يتصور كون تلك الحقيقة موجودة» الى قوله: «فيكون موجوداً قائماً بذاته» من باب «التسعير فى أثناء المخاصمة » وانما يصح ماذكره من الجواب لو كان اصل الاشكال عليه أن ذاته (تعالى) اذا كان عين الوجود كيف يكون موجوداً كما قرره . واما اذا قرر الاشكال : بأن حقيقته (تعالى) كيف يكون موجوداً فى الخارج عندك ؟ مع ان الوجود من المعقولات الثانية لم يجز ذلك الجواب . والذى يمكن ان يقال حينئذ هو ان كون الوجود اعتبارياً لاينافى اطلاق الموجود عليه (تعالى) فيكون البارى عين الموجود لاعين الوجود . وهو عكس مذهبه ، كما اختاره «السيد المعاصر» له : «ان ذاته (تعالى) عين مفهوم الوجود» و قد علمت ما فيه ايضاً فان الحق ان ذاته عين حقيقة الموجود لانه الوجود البحت بمعنى أن ذاته بذاته مصداق حمل ذلك المفهوم المشتق .

السابع ان قوله : «فاذا فرض الوجود مجرداً عن غيره كان وجوداً لنفسه» الى قوله : « والحرارة على تعدير تجردها كذلك » صريح فى ان للوجود معنى مشتركاً

١ الخاصة الامكانية وان كانت افراد الوجود لكن ليست موجودات، اذ الخارج ظرف انفسها لاظرف وجوداتها لانها نفس اكوان الماهيات، والوجود الواجبى وان كان كون نفسه لاكون الماهية لكن ليس فردا ذاتيا له بل عرضيا) لايعبأ به كما اوضحناه فى موضع آخر وهو سهل الدفع على طريقة المصنف (قده) - س قده.

يجوز قيام بعض افراده بنفسه وبعضها بغيره (١) ، وهذا انما يتصور و يصح اذا كان له حقيقة مشتركة بين القسمين ، غير الامر الانتزاعى المصدرى كما ذهبنا اليه حسبما رآه المحققون ، اذ لا مجال للعقل ان يجوز كون هذا المعنى النسبى المصدرى امراً قائماً بذاته .

الثامن ان قوله : «ان الوجود الذى هو مبدء اشتقاق الموجود امر واحد» غير مبيّن (٢) مما ذكره اذ بعد تسليم أن الموجود اعم من قسمين : من حقيقة قائمة بذاته و من اشياء منسوبة اليها لم يظهر كون القسم الاول حقيقة واحدة اذ ليس كون تلك الحقيقة وجوداً قائماً بذاته معناه أن لهذا المفهوم المصدرى فرداً بالحقيقة وليس لهذا المفهوم المشترك فرد عنده ولا له مصداق فى الخارج عنده ، و غاية ماله ان يقول : ان الحقيقة الواجبية لما كانت بذاتها موجودة متحصلة فى الخارج من غير فاعل يفعلها او قابل يقبلها ، يطلق عليها لفظ الوجود فلاحد ان يتوهم : ان يكون هناك حقيقتان بالصفة المذكورة .

التاسع ان قوله : «كون الوجود عارضاً للمهيات لا يصفو عن الكدورات» الى آخره ، على تقدير صحته لا يوجب ان يكون موجودية الممكنات عبارة عن الانتساب الى الوجود ، لاحتمال ان يكون موجوديتها بنحو آخر من التعلق اما بكونها عين خصوصيات طبيعة الوجود المتفاوتة بالشدة والضعف والتقدم والتأخر او بكونها عين مفهوم الموجود ، كما رآه بعضهم على ان اكثر المفاسد التى ترد على اتصاف المهيات بالوجود ، انما يرد بناء على ان الاتصاف بها كاتصاف الموضوع بالعرض او بناء على عدم

---

(١) حيث قال «واذا فرض الوجود مجرداً» فلو لم يكن له قيام بغيره فما معنى فرض التجرد؟ والحاصل ان فى كلامه تهافتا حيث يقول «مرة بهذا» و«مرة» بانه لاعروض ولا قيام للوجود بغيره» لامجرداً نه لا يصلح الا على اصالة الوجود لانه البحث السادس الذى مر ذكره - س قده.

(٢) كما مر من قبل : أن فى كلامهم مغالطة نشأت من الاشتباه بين المفهوم والفرد وان اطلاق الوجود الخاص على الواجب عند اهل الاعتبار ليس الا بضرب من الاصطلاح - س قده.

الفرق (١) بين نحوى العروض والعارض فان عارض الشيء بحسب وجوده غير عارضه بحسب ماهيته فعارض الوجود يستدعى للمعروض وجوداً غير وجود العارض ، و أما عارض المهية فلايستدعى الاوجود المهية (٢) وان كان متحداً وجودها بوجود عارضها، والوجود على تقدير حصوله فى الخارج لايلزم ان يكون عارضاً للمهية ، اذ هو نفس وجود المهية وموجوديتها وعلى تقدير عروضه كان عارضاً لنفس المهية الموجودة بهذا الوجود لاعارضاً لوجودها.وبالجملة نحن بتوفيق الله قدسهلنا طريقه وازلنا الشكوك عنها وهذبنا مشرب تحقيقه عن الشوائب والمكدرات .

العاشر انه لامعنى لكون موجودية الممكنات بالانتساب الى حقيقة الوجود الشخصى لان النسبة ، وجودها وتحققها فرع وجود المنسوب والمنسوب اليه.والعجب انه نفى كون اثر الفاعل اتصاف المهية بالوجود محتجاً عليه بان الاتصاف نسبة والنسبة فرع المنتسبين وحكم هيهنا بأن موجودية الأشياء عبارة عن انتسابها الى تلك الحقيقة ، وهل هذا الا التناقض؟

---

(١) الترديد باعتبار جعل الاتصاف كاتصاف الموضوع بالعرض عن علم بالتفرقة اولاعن علم بها ،بل عن خلط واشتباه هذا على عدم الفرق بين الاتصاف والعروض كمافى مواضع استعمالهما فى الاسفار داماعلى التفرقة بينهما بان نسبة العروض الى الاتصاف نسبة المصحح الى المتصحح اوبان الاتصاف فى الخارج كون الوجود الرابط للصفة فى الخارج والعروض فى الخارج كون الوجود النفسى وان كان رابطيا للعارض فى الخارج كماهورأى المصنف (قده) فى الامكان وغيرممن العدميات والنسب كمامر فى السفر الاول ان لهاوجودا رابطافقط .ومن هنا يقال فى معنى المعقول الثانى باصطلاح الحكيم: هوماكان عروضه لمعروضه فى العقل سواء كان اتصافه به فى العقل كالكلية اوفى الخارج كالامكان والشيئية فامر الترديد واضح-س قده.

(٢) كون هذا فرداخفيا لايستدعى ان يكون الفرد الجلى كون وجود الماهية غير وجود عارضها حتى يكون العارض عارض الوجود لاعارض الماهية لان المراد ان عارض الماهية لايستدعى الاشيئية الماهية، سواء لم يعتبر معها الوجود وكان مقدمة على عارضها بالتجوهر ،او اعتبر معها الوجود، ولكن بعين وجود العارض كماهو شأن كل عارض غيرمتأخر فى الوجود عن وجود المعروض، فالفرد الجلى(ان لم يكن متحدا وجودها بوجود عارضها) بان يكون صدق السلب بانتفاء الموضوع-س قده.

واعلم انا انما تعرضنا لكلام هذا العلامة النحرير في هذا الموضع بالجرح والتوهين لما اكب عليه اكثر الناظرين وتلقوه بالقبول والتحسين زعماً منهومنهم(١) ان فيه اثباتاً للتوحيد الخاصي الذى ادركه « العرفاء » الشامخين ، فضلا عن توحيد الواجب الذى اعتقده المسلمون ، ولم يدروا ان ذهابهم الى اعتبارية الوجود فرع باب التعطيل وسد طريق الوصول و التحصيل لان طريقه مشاهدة سريان

(١) فانه باعتقادهم وحدة الوجود وكثرة الموجود بمعنى المنتسب الى الوجود و الحال انه كما اشار(قده) وانااوضح لك ليس فيه توحيد خاصى فانهم لماقالوا باصالة الماهية قالوا بالثانى للوجود فدار التحقق منشعبة عندهم بشعبتين: احديهما الوجود والاخرى الماهية.

واما حزب التأله الحقيقى وفئة الحكمة النضيجة الحقة المرموز بقوله :

«هست آلين دوبينى زهوس قبله عشق يكى آمد وبس»

فحيث قالوا باصالة الوجود وانه حقيقة ذات مراتب لكونه مقولا بالتشكيك الخاصى الذى يؤكد الوحدة الحقة فعندهم المنسوب اليه هو الوجود غير المتناهى شدة والمنسوب هو الوجود الخاص والنسبة التى هى الاضافة الاشراقية هى الوجود المنبسط الذى فى كل بحسبه فلم يكن (على قولهم) فى الدار غير الوجود ديار وحقيقة الوجود حيثية ذاتها الوحدة و التشخص للسنخية الذاتية بخلاف الماهيات التى هى مثار الكثرة والاختلاف ، فالتوحيد الخاصى ، بل الأخصى وحدة الوجود ووحدة الموجود فى عين كثرة الوجود وكثرة الموجود كثرة تؤكد الوحدة الحقة.

لاتقل دارها بشرقى نجد	كل نجد لعامرية دار
ولها منزل على كل ماء	وعلى كل دمنة آثار

فظهر معنى قوله (قده) موجودية كل موجود باتحاده مع حداى لما كانت الماهيات كسراب بقيعة (وانهى الاسماء سميتموها انتم وآباؤكم ما انزل الله بها من سلطان) كانت فانية فى معنونات مفهوم الوجود فالمعنونات (اعنى الوجودات العينية) هى الموجودات الحقيقية وليست موجودية كل موجود بخلوها عن الوجود كماهو على القول بالانتساب ، فان الموجودات الامكانية حينئذ هى الماهيات والماهيات بمجرد الانتساب لاتصير مستحقة لحمل الموجودية عليها ومع ذلك لما كانت اصيلة كانت اسناخا اخر فى دار الوجود فلاتظنن انه اذا كانت موجوديتها بخلوها وعريها عن الوجود كان الى التوحيد اقرب اذ عاد الوجوه كلا الى اقليم الله والنور طرا الى صقع الله اذ السنخ ليس منحصرا فى الوجود حتى يلزم من عوده اليه ان يكون الحمد والملك له قدره .

نور الوجود في جميع الموجودات والعلم بأن موجودية كل موجود باتحاده معه وتلبسه بمرتبة من الوجود ، لا ان موجوديتها بخلوها و عريها عنه و الا فلم يكن بين الموجود والمعدوم فرق يعتد به فهذا المسلك منهم بعينه ضد لمسلكنا الذي سلكناه بحمدالله ، والكل ميسر لما خلق له .

تعقيب آخر فيه تثريب -ثم ان العجب ان هذا المحقق الجليل زاد في البيان وقال «ويمكن الاستدلال على التوحيد بانه لو تعدد الواجب لكان الاثنان منه اعني معروض الاثنينية بدون العارض (١) اما واجباً اوممكناً والاول باطل لافتقار هذا المعروض الى كل واحد من الاحاد والافتقار ينافي الوجوب وكذلك الثاني ، لان الممكن لا بد له من علة فاعلية تامة فتلك العلة اما نفس هذا المعروض فيلزم كون الشيء فاعلا لنفسه ومقدماً عليه ، واما واحد منهما وهو باطل لافتقار المجموع الى الواحد الاخر (٢) وليس الترديد في العلة التامة حتى يختار انه عينه بناء على المشهور من ان العلة التامة لايجب تقدمها على المعلول (٣) فلامانع من ان يكون عينه كما في المجموع الواجب والمعلول الاول (٤) انتهى .

اقول قد علم فيما سبق ما يظهر به بطلان هذا الاستدلال فانك قد علمت : ان

---

(١) فان من قال «مجموع الشيئين او الاشياء موجود على حدة» قال «بوجود المجموع» بمعنى نفس الآحاد بالاسر لا المجموع من حيث المجموع اي: من حيث الهيئة الاجتماعية، فان الهيئة اعتبارية فكذا المجموع محيثا بهذه الحيثية ومن القائلين بان المجموع (بمعنى معروض الاجتماع) موجود على حدة وفاقا لهؤلاء المتأخرين المحقق اللاهيجي (ره) تلميذ المصنف (قده) حتى قال في حاشيته على الحاشية الخفرية انه كما ان تتميم دلائل اثبات الواجب (تعالى) موقوف على ان جميع الممكنات في حكم ممكن واحد في جواز طريان العدم كذلك تتميم بعضها موقوف على ان مجموع الموجودات موجود على حدة -س قده.

(٢) ولانه يلزم الترجيح من غير مرجح-س قده.

(٣) بل يجب تقدمها عليه للفرق بين المجموع بمعنى الآحاد بالأسر وبين المجموع من حيث المجموع وتحقيقه في «الشوارق» للمحقق اللاهيجي (ره)-س قده.

(٤) واما الفاعل التام ههنا فهو واحد منهما اعني الواجب فانه فاعل تام للمعلول الاول، واذاحصل المعلول الاول حصل المجموع بلاحاجة في باب الفاعل الى الغير- س قده.

لاموجودية في مركب ليس له جزء صوري ولاجهة وحدة الاموجودية واحدواحدمن آحاده واما احتجاجه عليه : بأن انتفاء المتعدد انمايكون بانتفاء واحد من آحاده والاحادهيهنا بالاسر موجودة ، فقدعلمت انه مغالطة فككنا عقدتها .

ثم استدل ايضاً هيهنا عليه بأنه تقرر في موضعه انه يمكن ان يصدرعن الواجب شيء وعن المعلول الاول شيء آخر وعن مجموعهما شيء ثالث حتى يكون في المرتبة الثانية شيئان في درجة واحدة وهكذا كما قرروه في صدور الكثير عن الواحد الحقيقي بدون الاستعانة بالاعتبارات التي يشتمل عليها المعلول الاول على ماهو المشهور فلو لم يكن سوى كل واحد شيء لم يجز ان يصدر عن مجموع الواجب ومعلوله شيء ثالث.

اقول ان هذه الطريقة في صدور الكثير عن الواحد مما افاده «الشيخ» المقتول في اكثر كتبه وتبعه «المحقق الطوسي» في « شرح الاشارات » وفي رسالة له في هذا الباب لكنها غير صحيحة عندنا كما بيناه ، والمتبع هو البرهان واما كيفية صدور الكثرة عن الواحد الحقيقي فلها طريق عندنا غير هذه الطريقة وغير مايستعان فيه بالاعتبارات الذهنية كما سيأتي بيانه من ذي قبل انشاءالله .

واعلم ان من سخائف البيان ايضاً في هذه المسئلة قول بعض المتفلسفين : انه لوتعدد الواجب بالذات فاما ان يكون بينهما تلازم في الوجود اولا وعلى الاول يلزم معلوليتهما اومعلولية احدهما كما هو شأن التلازم وعلى الثاني يلزم جواز تحقق احدهما مع عدم الاخر فيلزم امكان عدم الواجب. وهذا البيان بالسفسطة اشبه(١) منه بالفلسفة والى المغالطة اقرب منه الى البرهان فان مبناه على الاشتباه بين الامكان الذاتي

(١) نعم ان كان من متفلسف فكما قال (قده) وأما ان كان من فيلسوف متأله فلي فيه تأويل وهو انه لعل مراده ان واجب الوجود بالذات واجب الوجود من جميع الجهات ،فكما لايمكن عدمه بالنظر الى ذاته كذلك لايمكن بالنظر الى ماعدا ذاته فاذا سئل في اية مرتبة كانت وبالنظر الى اي موجود كان هل له الوجود اوالعدم؟ فالجواب الوجود والاثبات ،لاالعدم والسلب لانه بسيط الحقيقة فهو كل الوجود و كله الوجود وهذا الذي ذكرناه بعينه ماذكره (قده) في بيان قولهم «ماهيته انيته» أن له (تعالى) في كل مراتب. الوجود ومع كل الشئون له شأناً وليس له في مرتبة من المراتب الوجودية ماهية معلومة ـ س قده.

والامكان بالقياس الى الغير ومن هذا القبيل قولهم: التكثر اما انه يجب بالنظر الى طباع الوجوب بالذات فيلزم أن يتحقق الكثير من دون الواحد اوأنه يمكن بـالنظر اليه فيجوز(١) ارتفاعه ، وفيه جواز ارتفاع الواجب بالذات ، اوانه يمتنع بالنسبة اليه وهو الحق المطلوب اذ فيه ايضاً تدليس بين الامكان الذاتى والامكان الغيرى . .

تعقيب آخر اعلم ان السيد «الصدر الشيرازى» قرر هذه المسئلة على وجه آخر فقال ماحاصله : «ان الموجود قد يكون شيئاً موجوداً كالف موجود اوباء موجود ، وقد يكون(٢) موجوداً بحتاً. لا انه شيء موجود كسماء موجودة اوانسان موجود مثلا، والواجب بالذات هو الموجود البحت. والممكن هو الشيء الموجود ، بمعنى أنه قابل لان يحلله الذهن الى مهية وموجود محمول عليه، وكذا مفهوم الواجب عين الواجب بالذات لانه ليس بقابل لهذا التحليل . ولو قبل القسمة وكان الفاً واجبا مثلا يحكم العقل بان مفهوم الواجب لما لم يكن عين مفهوم الالف ولاجزؤه لم يكن الالف فى حد ذاته واجباً لما تقرر ان كل عرضى معلول ، ومن ثم ذهب الحكماء الى ان كل مهية معلولة والى ان الواجب لذاته لامهية له والى ان وجوده مجرد عن المهية وليس وجود الممكنات مجرداً عنها .

ثم قال بعد تمهيد هذه المقدمة : لايجوز تعدد الواجب بالذات والا فالتعين الذى به الامتياز ان كان نفس ذاتهما بأن يكون هذا شيئاً واجباً والاخر شيئاً آخر واجباً لزم كون الواجب ذا مهية و ذلك باطل كما مر وان كان التعين بغير الذات فتخصص احد التعينين باحدهما لابد له من علة مخصصة ، ولايجوز ان يكون تلك العلة ماهية الواجب لانه برىء منها ولا أن يكون شخصه لامتناع أن يكون الشخص علة لتعينه ، ولا الوجود

(١) ولو بدل هذا بقولنا «فيكون كل من الوحدة والكثرة فيه ممتنعا» لكان برهانا وثيقا محكما ـ س قده

(٢) هذا السيد حيث يقول «باعتبارية الوجود وان كل ماهو فى الخارج ماهية وكل ماهو فى الذهن ماهية» يأول كلام القوم «انه (تعالى) وجود بحت» الى انه موجود بحت لانه لما لم يكن للوجود فرد كيف يكون هو (تعالى) وجوداً؟ فهو ليس وجودا ولاماهية بل هو موجود بحت ولايخفى انه بحث لفظى اذ لاثالث الا فى اللفظ فان الموجود من حيث التحقق اما وجود حقيقى واما ماهية ـ س قده

اوالوجوب و نظائرهمامن الامور المشتركة بينهما ، لان المشترك لايكون علة التشخص ولا امر آخر والا لزم أن يكون شخص الواجب معلولا . ولا يرد على هذا المسلك الشبهة المشهورة كما لايخفى» انتهى كلامه ملخصاً . ولعمرى انه قريب المنهج (١) من منهج الحق لو بدّل مفهوم الموجود اوالواجب بحقيقة الموجود بماهو موجود ، وذلك بان يذعن : بأن للموجود حقيقة هي عين افراده وله في كل موجود فرد هو بذاته موجود ، سواء كان معه مهية اخرى اولم يكن كما أن للبياض حقيقة خارجية هي بذاتها ابيض وغيره بانضمامه ابيض، وقد علمت كيفية اتصاف المهية بالوجود على وجه

---

(١) هذا المنهج عكس المنهج الحق اذ مناط موجودية كل ماهية على المنهج الحق اتحادها مع نحو من الوجود الحقيقي كاتحاد اللامتحصل مع المتحصل فهى مفهوم منتزع من ذلك الوجود الخاص .و على هذا المنهج مناط الموجودية اتحاد الماهية مع مفهوم الموجود فكما انه على المنهج الحق الماهية لايحاذيها شيء في الواقع سوى مايحاذى مفهوم الوجود من انحاء الموجودات العينية لانها سراب محض ومبهم صرف وفان بحت في المفنى فيه الذى هو الوجود الخاص فلذا يتحد ذلك المفهوم اعنى الماهية بالوجود الخاص ،فعلى هذا هذا المنهج بعكس ذلك حيث لايقول السيد بفرد للوجود ولو ذهنا حتى يقوم بالماهية و يكون ذلك القيام مناط موجوديتها فلذا تتحد الماهية بمفهوم الموجود فيكون ذلك الاتحاد مناط موجوديتها فالمنهجان وفاق شقاق لكن منظوره (قده) من القرب امران:

احدهما ان السيد ايضا نفى الاثنينية والعروض والاتصاف بين الماهية والوجود كمامر فى اوائل السفر الاول .

وثانيهما انمنظور السيد من نفى الوجود نفى فرد خارجي او ذهنى قائم بالماهية فالموجود الشيء نفس كونه ومايه يشاراليه اشارة عقلية او حسية فيكون مفهوم الموجود حاكيا عن نفس الماهية متحدا بها، اذمايقوم به وينضم اليه كون نفس ذلك القائم ووجوده فموجودية الماهيات الامكانية نفس ذواتها ولكن بعد الانتساب الى الجاعل ،اذالكل متفقون على ان الماهية من حيث هى ليست الاهى، وموجودية الماهية الواجبية نفس ذاتها بدون الانتساب لكونها ماهية وجوبية فليست متساوية النسبة الى الوجود والعدم كالماهية الامكانية قبل الانتساب ولكن هذا يستدعى ان تكون الماهية المحكى عنها بمفهوم الموجود المتحدة به، شيئية الوجود اذ شيئية الماهية ولو بعد الصدور عن الجاعل والانتساب اليه لاتكون مستحقة لحمل موجود، بل تكون متساوية النسبة الى مفهومى الموجود والمعدوم والسيد لايقول به «س قده».

یصفو عن کل شبهة وشك. فاذن الواجب تعالی کما انه عین الوجود فهو عین حقیقة الموجود بماهوموجود لاانه عین هذاالمفهوم الکلی الذهنی.

وعلی هذا لایرد. علیه اعتراضات معاصره العلامة «**الدوانی**» :

منها انه علی ماذهب الیه من انه الموجودالبحت ان کان ذاته عین هذاالمفهوم الاعتباری فهوظاهرالبطلان وکیف یکون ذات الواجب امراً اعتباریاً من المعقولات الثانیة ؟ و ان کان فرداً من افراده وردعلیه ان موجودیته بذاته او لکونه فرداً من افراد هذاالمفهوم ، سواء کان لازماً اوعارضاً ، فان کان بذاته ـ ولاشك انه فرد من هذا المفهوم ـ فیلزم ان یکون (١) موجوداً مرتین . مرة بذاته ومرة بکونه فرداً من هذا المفهوم ، وان کانت موجودیته لکونه فرداً من افراد هذا المفهوم ، لم یکن فی ذاته موجوداً ، فلافرق بینه وبین الممکنات .

ومنها انه علی التقدیرالاول ایضاً یلزم ان یکون معروضاً للمفهوم المشترك فیه فلافرق بینه وبین غیره من هذه الحیثیة ، بل لایبقی لنفی التحلیل الی الوجود و المهیة معنی اصلا اذحینئذ یثبت فردخاص معروض للمفهوم المشترك فیه و ذلك هو التحلیل فان قال : المراد من نفی التحلیل انه لایمکن تحلیله الی الموجود الخاص والمهیة ، وهیهنا قدحلل الی نفس الموجود الخاص و الموجود المطلق . قلنا : ان الانسان الموجود ینحل الی الانسان الذی هوذاته والموجود المطلق الذی یصدق علیه صدقاً عرضیا کذلك ینحل مازعمتم أنه ذات الباری الی ماسمیتموه الموجودالبحت

---

(١) کمامر فی کلام هذا المحقق: أن المعقول من الوجود هو المفهوم المشترك الاعتباری واطلاقه علی الوجود الحقیقی القائم بذاته اما بالمجاز او بوضع آخر ، فطبیعة الوجود وجود وفردها ایضا وجود فلزم لشیء واحد وجودان. وایضا احدالوجودین ذاته المفروضة انه موجود بذاته و الاخر مصداق لصدق طبیعة الموجود لان مصحح کون شیء من طبیعة ، صدق هذه الطبیعة علیه فان مناط کون الشیء بیاضا (مثلا) ومعیاره صدق البیاض المطلق علیه هذا تصویر مطلبه . **ولایخفی** ان هذا وما بعده یردعلی نفسه ایضا لان الوجود القائم بذاته وجود حقیقی وفرد من مفهوم الوجود المطلق و هذا ایضا ضرب من التحلیل ولوحمل العارض علی المحمول بالضمیمة تطرق فی الموضعین وظاهر ، أن المراد به الخارج المحمول وسیزیفه (قده) باتم وجه ـ من قده

والموجود المطلق الصادق علیه صدقاً عرضیا ، فلافرق بین الصورتین فی ذلك ، فان كان تحلیل الانسان الی الوجود الخاص العارض ومهیته ، بناء علی أن العارض حصة من مفهوم المطلق ، كان هناك كذلك ، فان العارض له ایضاً حصة منه .

و منها أن ما حرره من ان الواجب لامهیة له اصلا ان اراد أنه لا ذات له فهو ظاهر البطلان وان اراد ان له ذاتاً ، لكن لاتسمی مهیة بحسب الاصطلاح ، فهو بحث لفظی فان من یقول : ان حقیقته ومهیته هو الوجود القائم بذاته ، انما یرید به المعنی الذی یریدبه من الذات ، فلایبقی المباحثة الا فی اللفظ و انت اذا تأملت ادنی تأمل علمت : أن ماذكره (۱) من ان ذاته موجود خاص كلام خال عن التحصیل لان ذاته امر خارج عن ادراكنا یحمل علیه الموجود بالحمل العرضی ، فلا رجحان له علی الممكنات من هذه الحیثیة. واما علی ماذكرنا ، فالرجحان ظاهر لان ذاته وجود خاص هو مبدء لانتزاع هذا المفهوم بذاته لانه وجود بذاته وغیره انما یصیر كذلك بواسطته بالتبع . هذا تحصیل تمام مااورده هذا المورد المعاصر له علی كلامه .

اقول: یمكن دفع هذه الایرادات علی اسلوبنا: **اما عن الاول فنختار فی الترديد** الذی ذكره أن ذاته (تعالی) عین الوجود الخاص و كونه فرداً للموجود المطلق لایستلزم ان یكون موجوداً بالوجودین ولا أن یكون قابلا للتحلیل الی امرین ، وذلك لان موجودیته لیس الا بذاته لا بعروض حصة من هذا المفهوم . كما أن كون هذا الانسان انساناً (۲) لایقتضی أن یكون فیه انسانیتان ، خاصة وعامة ، لان الانسان

---

(۱) یعنی ان ماذكرنا انه یقول بما یقول خصمه ، بمجرد الفرض والالزام ، والا فحیث لایقول بفرد للوجود كیف یمكنه ان یقول : ان ذاته وجود؟ وحیث یقول : انه یحمل علیه مفهوم الموجود ویتحد به ـ ومعلوم انه مفهوم اعتباری بدیهی ـ كیف یمكنه ان یقول ان ذاته فی مقام ذاته موجود؟ فهو عرضی له. ولایخفی ان هذا یرد علی نفسه ایضا كما مر ان اطلاق الوجود علیه (تعالی) بمجرد النسبة لقوله باصالة الماهیة، اذ الشیئیة اما وجود واما ماهیة وشیئیة الوجود عنده اعتباریة فبقی شیئیة الماهیة فتداقر بما انكر وكر علی ما فر ـ من قده.

(۲) اذ الجزئی هو نفس الطبیعة النوعیة محفوفة بالعوارض المشخصة فالجزئیة والكلیة شیئان اثنان وأما نفس الطبیعة المعروضة تارة للكلیة وتارة للجزئیة فهی واحدة والوجود ایضا واحد لان الكلی الطبیعی لیس منعزل الوجود من وجوده ، افراده فلیس للوجود ولفرده وجود ـ

الخاص(كزيد) هو في ذاته مصداق لمفهوم الانسان المطلق . ومعنى تحليل الشيء(١) الى امرين و مفاده هو ان يحصل منه امران : اعتبار كل منهما و حيثيته غير اعتبار الاخر وحيثيته ، كتحليل الانسان الموجود الى حيثية الانسانية و حيثية الموجودية لا كتحليل وجوده الى وجوده ومطلق الوجود ، فان كل وجود خاص هو بنفسه مما يحمل عليه الوجود ، لا بعروض شيء آخر وكذا الموجود البحت اذا حمل عليه مفهوم الموجود ، لم يلزم أن يكون هناك شيئان متغايران بل ذلك المفهوم ، الغرض منه حكاية ذلك الخاص لا غير.

واما عن الثاني فنقول : الفرق بين الواجب والممكن ان الواجب لا تركب فيه من جهتين متغايرتين تغايراً يوجب تكثراً في الموضوع ، اما في الخارج او في الذهن، بخلاف الممكن. وليس معنى قولنا : «لا تركب فيه» انه ليس يصدق عليه مفهومات ومعان كثيرة، كيف؟ وهو منبع جميع الصفات الكمالية بنفس ذاته . فقولنا «الواجب (تعالى) غير قابل للتحليل الى امرين و الممكن قابل له » معناه أن ذاته (تعالى) لا توجد له حيثية لا تكون تلك الحيثية بعينها حيثية واجب الوجود . بخلاف الممكن ، فان الانسان (مثلا) حيثية كونه انساناً غير حيثية كونه واجباً وموجوداً ، لان الانسان من حيث هو انسان ، ليس شيئاً آخر ، اذ قد يتصور انسان غير موجود ، و يتصور موجود غير انسان : فهما اعتباران مختلفان بخلاف كون الواجب هذا الواجب، وكونه واجباً على الاطلاق ، لان مرجعهما الى واحد حقيقي.

وعن الثالث أن المراد كما حققناه أن الواجب ليس له (غير الهوية الشخصية التي عبر عنها تارة بالوجود الصرف ، وتارة بالموجود البحت او الوجود او التشخص

= آخر ، وأما فيما نحن فيه فليس الوجود العام او الموجود العام عرضيا بمعنى المحمول بالضميمة بل خارج محمول كالشيئية بالنسبة الى الأشياء الخاصة - س قده .

(١) مجيء حديث التحليل في البين ليس تعرضا لجواب الاعتراض الثاني هنا فانه يجيء ، بل هو التصدي لان ليس هنا وجودان ولو بتحليل العقل كالتحليل في الممكن الى حيثية مالا يأبى عن الوجود والعدم ، وحيثية ما يأبى عن العدم - س قده .

اوالواجب البحت) مهية كلية. فان المهية للشيء هي التي يتصورها الذهن (١) بعد تجريدها عن الوجود والتشخص ، ويعرض لها الكلية والاشتراك . وحقيقة الوجود هي عين الهوية الشخصية ، لا يمكن تصورها ولايمكن العلم بها الا بنحو الشهود الحضوري. فهذا معنى قولهم « لامهية له » و ليس هذا مجرد اصطلاح لفظي ، بل تحقيق حكمي وبحث معنوي .

وظهر مما ذكرنا أن القول بأن «ذات البارى موجود خاص » كلام محصل لاغبار عليه ، بشرط أن يتفطن قائله ، بأن المراد منه ليس انذاته عين هذا المفهوم الكلي اوعين فرد من افراده الذاتية ، حتى تكون نسبته(٢) الى ذلك الفرد كنسبة الذاتي الى الذات ، لانك قدعلمت انمفهوم الوجود والموجود وكذا مفهوم التشخص والمتشخص والجزئي الحقيقي والهوية وامثالها. ليست لهاافراد ذاتية ، كما للاجناس

---

(١) وبعبارة اخرى : الماهية هي الكلي الطبيعي اعني الطبيعة المبهمة التي تعرضها الكلية فيموطن، والتشخص فيموطن آخر ، وهي امرلايأبى عن الوجود والعدم وبعبارة ثالثة: الماهية كل محدود بحدجامع مانع وهذه المانعية المأخوذة فيهاعبارة عن محدوديتها ، فكل مفهوم يحكى عن وجود محدود محاط هو الماهية بخلاف المفهوم الحاكي عن غيرمحدود كمفهوم الوجود وكذاالعلم والقدرة والحيوة وسائرالصفات العليا والاسماء الحسنى الحاكية كلهاعن الوجود غيرالمحدود ، لانمرجع الكل الى الوجود فليس كل مفهوم ماهية مصطلحة فلم يكن الواجب ذاماهية باعتبارصدق هذهالمفاهيم عليه، نعم يطلق عليهالماهية بمعنى مابهالشيء هوهو وبلغةالفرس الماهية : «پاسخ پرسش از گوهرشيء» ـ مرقده .

(٢) وقد مرمرارا ان نسبة مفهوم الوجود الىالفرد نسبةالذاتي الىالذات وهيهنا قد نفاهاويمكن انتكون «الكاف» للتمثيل واما انكانت للتشبيه فالتوفيق بأن الاثبات والنفي كليهما صحيحان كل منوجه . أماالاثبات فباعتبار ان هذا المفهوم حكاية من نفس الحقيقة والفرد ، كالذاتي لاكالعرضي الحاكي عنالضميمة واما النفي فباعتبار ماسبق في السفرالاول انحقيقة الوجود لاتحصل فيالذهن والا ، يلزم الانقلاب وليس لهاماهية محفوظة في نشأتي الذهن و الخارج فهذا المفهوم المشترك ليسمقوما للفرد، والذاتي محفوظ في النشئات فلهذا نفي عينية الفرد ايضاای : الفرد بهذا النحواعني الذاتي لاالعرضي ومنهنا قدصرح المصنف(قده) بانالوجود معقول ثان ، مع القول باصالته وانه معنونا محيطا بسيطا وذلك لعدم وجدانجهة الشركة بين هذا العنوان ومعنونه ـ مرقده .

والانتزاع ، وانما هي عنوانات ذهنية وحكايات لاحاد وافراد لاوجود لها في الذهن ، حتى يعرضها العموم والاشتراك ، لكن لما كان مفهوم الوجود والموجود قد يصدق على امور خارجية بالذات بلااعتبار قيد آخر ، وقد يصدق على امور اخرى لا بالذات بل بواسطة قيد آخر . يقال للقسم الاول : انه وجود وموجود بذاته ، و يقال للقسم الثاني : انه موجود لابذاته ، بل بالعرض . ولما كانت الوجودات الخاصة مشتركة في هذا المفهوم الانتزاعي العقلي الذي يكون حكاية عنها ، فلابد ان يكون للجميع اتفاق في سنخ الوجود الحقيقي ، و لابد مع ذلك من امتياز بينها ، اما بالكمال و النقص والغنى والفقر او التقدم والتأخر ، او باوصاف زائدة (١) وبذلك يتوسل الى نفي تعدد الواجب بالذات. فبهذا يمكن دفع الاعتراضات عن كلام هذا السيد العظيم لو ساعدنا في ان معنى كونه (تعالى) موجوداً بحتاً هو ماقررنا ، لكن بعض كلماته و آثاره ينافي ذلك .

ولهذا قد تصدى ولده الذي هو سر ابيه المقدس وهو غياث اعاظم السادات والعلماء ، المنصور المؤيد من عالم الملكوت ، لدفع هذه الاعتراضات بنحو آخر فقال : « اما الاول ، فجوابه أنا نختار انه عين مفهوم الموجود ، و كيف لايكون عينه ؟ وهو محمول عليه والحمل هو الحكم باتحاد الطرفين كما أن كل ممكن موجود عين ذلك المفهوم ولايلزم (٢) من ذلك كون ذلك المفهوم مهية شيء منها. وأما قوله: «هذا المفهوم امر

(١) هي الماهيات الامكانية لانها عوارض الوجودات ـ من قدس سره .

(٢) كيف لايلزم ؟ وقد انكرتم قيام الفرد الخارجي اوالذهني من الوجود بالماهية حتى يكون ذلك الفرد مابه الاتحاد وملاكه في حمل الموجود على الماهية ، فيكون الحمل اوليا ذاتيا وملاكه الاتحاد بحسب المفهوم ، ويمكن ان يقال : مرادهما أن الواجب او الممكن عين منشأ انتزاع مفهوم الموجود وهو ملاك الحمل الا ان الواجب (تعالى) ذاته بذاته ولذاته منشأ انتزاع هذا المفهوم ، والماهية الممكنة وان كانت نفسها منشأ انتزاعه بلا حيثية تقييدية انضمامية او اعتبارية ـ اذلافرد للوجود عندهما ـ الا انها منشأ الانتزاع بحيثية تعليلية مكتسبة من الجاعل بعد الصدور اوالانتساب اوالارتباط اوماشئت فسمه . ولكن هذا المفهوم وان كان عرضيا الا انه يحكي عن نفس منشأ الانتزاع لاعن ضميمة فيه كما على المذهب المنصور ، فكان حيثية منشأ الانتزاع للواجب والممكن عينية هذا المفهوم المنتزع هذا غاية مايمكن ان يقال من قبلهما .

ولكن انت تعلم ان تلك الحيثية هي الوجود اذ الوجود باعتبار وجهه الى الجاعل هو ـ

اعتباری» فظاهر الفساد ، فان كون الموجود موجوداً ، ضروری ، الاترى ان القوم ذهبوا الى ان موضوع العلم الالهى هو الموجود المطلق ؛ ثم حكموا أن وجود موضوعه غنی عن الاثبات لانه بيّن الثبوت فظهر ان الواجب عين مفهوم الموجود بحسب الخارج فان مفهوم الموجود موجود فى الخارج بافراده ، وهو بحسب هذا النحو من الوجود يجوز أن يكون عين الواجب وقوله: «ورد عليه أن موجوديته بذاته» الى آخره غير مسلم وتحقيقه (على ما قرره (اى السيد المذكور) فى حواشى التجريد) يقتضى تمهيد مقدمة هى: ان العوارض المحمولة على الشىء مواطاة عين ذلك الشىء ومتحد معه فى الخارج ومغاير له زائد عليه فى الذهن ، فان سئل عن ذلك الشىء من حيث هو فى الخارج هل هو عين العارض اوغيره فالجواب أنه عينه . وان سئل عنه من حيث انه فى الذهن ، فالجواب أنه غيره . فالاتحاد بينهما فى الوجود الخارجى والتغاير فى الوجود الذهنى ، ولا خفاء فى أن النسبة بينهما لايكون حيث يكونان متحدين وانما يتصور حيث هما متغايران ، ولا فى ان مالايكون له جهة التغاير بأن لا يكون له الوجود الذهنى لا يكون له نسبة الى العارض المذكور .

واذا تمهد هذا فنقول : اذا لم يكن للذات الذى هو واجب الوجود وجود ذهنى ، لم يكن له مع مفهوم الموجود جهة التغاير . فلايكون بينه وبين مفهوم الموجود نسبة ، حتى يستقيم أن يقال : مقتضى هذه النسبة ذاته او شىء آخر بخلاف الممكن وبهذا يظهر الفرق بينه وبين الممكن ويندفع ايراده الثانى ، ويسقط الترديدات البعيدة التى يمجها الطبيعة السليمة . والحاصل أن الممكن يمكن أن يحصل لذاته وجود ذهنى يتكثر بحسبه وذلك فى الواجب لذاته ممتنع . والجواب عن الثالث أن المهية (وهى جواب ماهو) عبارة عن الذات المجردة عن العوارض فى اعتبار العقل ، فاذا تجردت عنها عند العقل تميز احدهما عن الاخر عنده ، وحينئذ يجد الذات فى نفسها عارية عن

ـــالايجاد ، ويؤيده اتحاد عدد حروفهما وهو تسعة عشر فلو كانت الماهية نفسها مجعولة ومنشأ لانتزاع مفهوم الموجود لكانت منشأ له، ولو قطع النظر عن الانتساب الى الجاعل ـ واذ ليس كذلك عقلا واتفاقا ـ فمابه التفاوت هو الاصل فى التحقق وفى المجعولية وفى المنشأية للانتزاع وقسمرا عن تسميته بالوجود، ولا كلام [illegible]

العوارض المحمولة ، و في نفس الامر مخلوطة متحدة بها ، فيطلب سبباً في ذلك ، ويستند لامحالة الى امر ماهو اما الذات واما غيرها ، ولما لم يجز استناد مفهوم الموجود الى الذات لان الشيء مالم يوجد لم يوجد فحكموا بأن كل ذي مهية معلول» انتهى .

اقول : فيما ذكره وجوه من الخلط والغلط :

الاول ان ماذكره من ان مفهوم الموجود موجود لانه محمول عليه ، مغالطة نشأت من سوء اعتبار نحوي الحمل (١) والخلط بين الحمل الذاتي الاولي والحمل الشايع المتعارف فان كل مفهوم يحمل على نفسه بالمعنى الاول ، وكثير من المفهومات غير محمولة على نفسها بالمعنى الثاني فلم يلزم من كون مفهوم الموجود نفس معناه ان يكون فردا لنفسه حتى يكون موجوداً في الخارج .

الثاني انّ قول الحكماء ان موضوع العلم الكلي(٢) هو الموجود المطلق

---

(١) ليس المراد بسوء اعتبار الحمل ، ماهو المصطلح في «فن المغالطة» فان سوء اعتبار الحمل (الذي هو احد المغالطات الثلاث عشرة) أن يؤخذ مع موضوع القضية ماليس منه نحو زيد الكاتب انسان ، اولم يؤخذ معه ماهو منه من الشروط والقيود كان يؤخذ غير الموجود ثابتا غير موجود مطلقا كالحركة والزمان ، وغير الموجود محسوسا غير موجود مطلقا ، فهذه المغالطة ممايتعلق الغلط فيه باللفظ بان يكون مختلف الدلالة ، فيقع الاشتباه بين ما هو المقصود وغيره من حيث الاشتراك والتشابه و المجاز المرسل والاستعارة ونحوهما ، ويسمى الجميع بالاشتراك اللفظي ـ س قده .

(٢) قدذكرنا (في المعلقات على السفر الاول) أن الموضوع حقيقة الوجود المطلق و هو حقيقة الوجود اللابشرط والمراد بالاطلاق واللابشرطية ، السعة الوجودية والاحاطة الحقيقية لاالمفهومية ، وان اطلقوا الموضوع على هذا المفهوم لم يريدوا نفس هذا المفهوم الكلي كما قال (قده) بل المفهوم من حيث التحقق في الفرد ، والعنوان من حيث السراية الى المعنون كما في الطبائع الموضوعة في المحصورة ، فالمغالطة في قوله «مفهوم الموجود المطلق موضوع العلم الكلي» من باب سوء اعتبار الحمل المصطلح ، اذا لم يؤخذ مع هذا المفهوم ماهو شرط الحكم بالموضوعية لهذا العلم اعني قولنا: «من حيث العنوانية وكونه سارى الحكم الى الحقيقة النورية» ويمكن ان يكون الغلط في الاول والثاني من باب اخذ ما بالعرض مكان ما بالذات فان هذا المفهوم عرضي لتلك الحقيقة النورية كما مر غير مرة ـ س قده .

لم يريدوا به نفس هذا المفهوم الكلي ، بل انّما ارادوا به الموجود بما هو موجود في نفس الامر ، من غير تخصيص بطبيعة خاصة او بكمية فان الانسان كما يصدق عليه انه موجود جسماني طبيعي كذا يصدق عليه انه موجود مطلق ، لا بقيد الاطلاق ولا بقيد التخصيص ايضاً ، فالبحث عن الشيء بما هو مصداق للموجود المطلق حريّ بأن يذكر في الفلسفة الاولى ، والّذي هو مستغن عن الاثبات (لانه بديهي الثبوت) هو فرد الموجود المطلق بما هو فرد له مطلقا لما يشاهد من الموجودات ، لا نفس هذا المفهوم الكلّي الّذي لا يوجد الّا في الذهن .

الثالث ان الّذي تصوره وصوّره في الفرق بين الواجب لذاته والممكن لذاته مما لا تعويل عليه ، فان كون ذات الباري مما لا يمكن تعقله ولا له وجود ذهني مبني على انه عين الوجود البحت لان كونه (١) كذلك يبتنى على كونه غير متعقل .

وايضا يكفي في كون الشيء قابلا للتحليل كونه بحيث لو حصل في العقل كان للعقل ان يحلّله وان امتنع حصوله في العقل ، فاذن الفرق بين الواجب والممكن في كون الموجود المطلق عين احدهما وزائداً على الاخر ليس كما تصوره بل الحق في الفرق بينهما ان يقال : ان الممكن قابل للتحليل الى حيثيتين : حيثية كونه موجوداً وحيثية كونه امراً آخر يخالف الموجودية ، بخلاف الواجب فان جميع حيثياته هي بعينها حيثية الوجود البحت اذ لا جهة نقص فيه ، وكل ممكن يوجد فيه جهة نقص او جهات نقائص هي غير جهة الوجود والوجوب ، مثلا الفلك ليس محض الوجود اذ حيثية كونه ناقص الوجود مفتقراً الى مكان او حيز محتاجاً الى سبب و محرك وكذا حيثية حمل كثير من السلوب والاعدام فيه التي بازاء الكمالات والملكات ليست بعينها حيثية كونه موجوداً. واما الواجب فهو محض حقيقة الوجود الخاص الّذي يحمل عليه هذا العنوان وكثير من العنوانات الكمالية الّتي مصداقها كلّها حيثية الوجود الخاص وموجوديته بنفس هويّته العينيّة لا بذلك المفهوم المطلق فهو موجود بنفسه

(١) فهذه المغالطة من باب ايهام الانعكاس وفي قوله (قده) «وايضا يكفي في كون الشيء قابلا للتحليل» ابداء الغلط من بـاب اخذ ما بالعرض مكان ما بالذات ايضا ، من حيث اخذ المغالطة المعقولة بالفعل للمعقول موضوع الحكم ، وليس منه ـ ره ـ .

سواء حمل عليه الموجود المطلق ام لا. لكن يلزم ان يكون ذاته بذاته بحيث يكون فی نفسه مصداقاً لهذا المفهوم وصدقه علی ذاته لايوجب ان يوجد فيه حيثيتان متغايرتان فان كونه هذا الموجود و كونه موجوداً مطلقاشیء واحد ، لافرق الا بالتعين والابهام كما ان كون زيد هذا الموجود و كونه موجوداً لا بعينه لايوجب التركيب فيه والذی يوجب ذلك فيه كونه موجوداً و كونه قابلا للعدم والنقص والشر و كذا كونه بالفعل انساناً و كونه بالقوة كاتباً اوعالماً يوجب التكثر فی ذاته. والحكماء انما حكموا بكون كل ذی مهية معلولا لان حيثية المهية والامكان يخالف حيثية الفعلية والوجود فبالحيثية الاولی يستدعی علة و يفتقر اليها و بالحيثية الثانية قد يستغنی عنها كما فی الواجب لذاته جل ذكره .

تذييل و تسجيل: و بالجملة فالقول بأن ذاته (تعالی) هو الموجود البحت صحيح، اذا اريد به حقيقة الوجود فان للوجود حقيقة وهو بنفسه موجود و غيره به موجود ، كما ان للبياض حقيقة وهو بنفسه ابيض وغيره به ابيض وأما اذا اريد بالموجود او الوجود نفس هذا المفهوم والحكاية دون المحكی عنه بهما، فلاشك فی بطلانه.

فان قلت : كيف يكون ذات الباری عين حقيقة الوجود والوجود بديهی التصور(١) وذات الباری مجهول الكنه .

قلت قد مر سابقاً ان شدة الظهور وتأكد الوجود هناك ، مع قصور قوة الادراك وضعف الوجود ههنا صارا منشئين لاحتجابه (تعالی) عنا ، و الا فذاته (تعالی) فی غاية الاشراق والانارة. فان رجعت وقلت ان كان ذات الباری نفس الوجود فلا يخلو اما ان يكون الوجود حقيقة الذات كما هو المتبادر او يكون صادقاً عليها صدقاً عرضيا كما يصدق عليه مفهوم الشیء. وعلی الاول اما ان يكون المراد به هذا المعنی العام البديهی التصور المنتزع من الموجودات اومعنی آخر والاول ظاهر الفساد والثانی يقتضی ان يكون حقيقته غير ما يفهم من لفظ الوجود كسائر المهيات، غير انك سميت تلك الحقيقة

---

(١) ای : مفهومه بديهی ، و حقيقته عين الظهور و الاظهار ، فان البداهة من المعقولات الثانية المنطقية ومر سابقا فی اوائل السفر الاول فی مبحث نفی الماهية عن الواجب (تعالی) ـ س قده .

بالوجود ، كما اذا سمى انسان بالوجود ،ومن البين انه لااثر لهذه التسمية في الاحكام وان هذا القسم راجع الى ان الواجب ليس الوجود الذى الكلام فيه ، ويلزم ان يكون الواجب ذا مهية، وقدمر ان كل ذى مهية معلول، وعلى الثانى، ـ وهو ان يصدق عليه صدقاً عرضياً ـ فلا يخفى ان ذلك لايغنيه عن السبب بل لايستدعى ان يكون موجوداً ، ولذلك ذهب جمهور المتأخرين من الحكماء الى ان الوجود معدوم .

اقول: منشأ هذا الاشكال ، الذهول عن حقيقة الوجود وآحاده واعداده ،وعن معنى عرضية المفهوم العام الانتزاعى للهويات الوجودية فان كون هذا العام المشترك عرضياً ليس معناه ان للمعروض موجودية وللعارض موجودية اخرى، كالماشى بالقياس الى الحيوان والضاحك بالقياس الى الانسان بل هذا المفهوم عنوان وحكاية للوجودات العينية ونسبته اليها نسبة الانسانية الى الانسان والحيوانية الى الحيوان فكما أن مفهوم الانسانية صح ان يقال انها عين الانسان لا نها مرآة لملاحظته وحكاية عن مهيته ، و صح أن يقال: انها غيره لانها امر نسبى والانسان مهية جوهرية .

وبالجملة الوجود ليس كالامكان حتى لايكون بازائه شيء يكون المعنى المصدرى حكاية عنه ، بل كالسواد (١) الذى قد يراد به نفس المعنى النسبى اعنى الاسودية،وقد يراد مايكون به الشيء اسود، اعنى الكيفية المخصوصة، فكما ان السواد اذا فرض قيامه بذاته صح ان يقال ذاته عين الاسودية واذا فرض جسم متصف به لم يجز أن يقال: ان ذاته عين الاسودية مع ان هذا الامر العام لكونه اعتباراً ذهنياً زائد على الجميع.

اذا تقرر هذا فلنا فى الجواب ان نختار فى الترديد الاول الشق الاول،وهو أن الوجود حقيقة الذات. قولك فى الترديد الثانى: «اما ان يكون ذلك الوجود مايفهم من

---

(١) انما مثل للحقيقة البسيطة النورية بالسواد و لم يمثل بالنور العرضى او البياض (مثلا) مع انهما أنسب، للاشارة الى تلاشى التعينات ومحو نقوش الاغيار فى تلك الحقيقة وقوله (عليه السلام) «الفقر سواد الوجه فى الدارين» و«عليكم بالسواد الاعظم» يشيران الى هذا . و ايضا السواد يناسب الظلمة وفى الظلمات عين الحيوة «ان الله خلق الخلق فى ظلمة ثم رش عليهم من نوره» ـ س قده .

لفظ الوجود «الى آخره قلنا: نختار منه ما بازاء ما يفهم من هذا اللفظ اعني حقيقة الوجود الخارجي الذي هذا المفهوم البديهي حكاية عنه، فان للوجود حقيقة عندنا في كل موجود كما ان للسواد حقيقة في كل اسود، لكن في بعض الموجودات مخلوط بالنقائص والاعدام وفي بعضها ليس كذلك وكما ان السوادات متفاوتة في السوادية، بعضها أقوى وأشدّ وبعضها أضعف وانقص، كذلك الموجودات بل الوجودات متفاوتة في الموجودية كمالاً ونقصاً.

ولنا ايضاً ان نختار الشق الثاني من شقي الترديد الاول الا ان هذا المفهوم الكلي وان كان عرضياً بمعنى أنه ليس بحسب كونه مفهوماً عنوانياً له وجود في الخارج حتى يكون عين الشيء لكنه حكاية عن نفس حقيقة الوجود القائم بذاته وصادق عليه بحيث يكون منشأ صدقه ومصداق حمله عليها نفس تلك الحقيقة لاشيء آخر يقوم به كسائر العرضيات في صدقها على الاشياء فصدق هذا المفهوم على الوجود الخاص يشبه صدق الذاتيات من هذه الجهة، فعلى هذا لا يرد علينا قولك: «فصدق الوجود عليه لا يغنيه عن السبب» لانه انما لم يكن يغنيه عن السبب، لو كان موجوديته بسبب عروض هذا المعنى اوقيام حصة من الوجود وليس كذلك بل ذلك الوجود الخاص بذاته موجود، كما أنه بذاته وجود، سواء حمل عليه مفهوم الوجود والموجود اولم يحمل والذي ذهب جمهور الحكماء الى انه معدوم ليس هو الوجودات الخاصة بل هذا الامر العام الذهني الذي يصدق على الانيات والخصوصيات الوجودية.

الفصل (٨)

في ان واجب الوجود لاشريك له في الالهية وان اله العالم واحد

البراهين الماضية(١) دلت على ان واجب الوجود بالذات واحد لاشريك له في

---

(١) اعلم ان ههنا مقامات ثلثة: مقام توحيد الوجوب ومقام توحيد الوجود الحقيقي ومقام توحيد الالوهية والعلية. أما توحيد الوجوب فالبراهين الماضية دلت عليه. واما توحيد الوجود الحقيقي. وهو التوحيد الخاصي. فسيجيء في فصل معقود في ان واجب الوجود كل الوجودات بنحو أعلى وقصر من المحقق «الدواني» بزعمه. واما توحيد الاله والخالق فقد ذكره ـ

وجوب الوجود والان نريد ان نبين : أن اله العالم واحد لاشريك له فى الالهية. اذ مجرد وحدة الواجب بالذات لايوجب فى اول النظر كون الاله واحدا

فنقول لما تبين ان واجب الوجود واحد و كل ماسواه ممكن بذاته ووجوداتها متعلقة به ، وبه صار واجباً وموجوداً فبوجوب استناد كل الموجودات (١) و ارتفاعها اليه يلزم أن يكون وجودات الامور كلها مستفادة من امر واحد هو الواجب الوجود لذاته فالاشياء كلها محدثة عنه ونسبته الى ما سواه نسبة ضوء الشمس (لو كان قائما(٢)

هيهنا ،اذ توحيد الواجب لايستلزمه ،كما على قاعدة خلق الاعمال على رأى المعتزلة حيث قالوا بالقدرة المستقلة للعباد ، وكما اذا قيل ان الواجب (تعالى) خلق العقل الاول وفوض الامر اليه فهو بالاستقلال يكون علة لما بعده ولكن ليس هذا مذهب الحكماء ، حاشا هم عن ذلك اذلا مؤثر فى الوجود الا الله عندهم ، و المبادى المفارقة و المقارنة ـ من العقول و النفوس و الطبائع ـ وسائط جوده و وسائل سيبه (١) و لا يعطى الوجود الا ما هو برىء و عرى مما بالقوة ـ س قده .

(١) والحاصل : ان الشىء مالم يوجد لم يوجد والموجود حدوثا وبقاء منه (تعالى) والايجاد تبع الوجود ـ س قده .

(٢) بل لوكان معه من الشرائط اضعاف ذلك ، وبالحقيقة لانسبة له (تعالى) الى الاشياء وانما الاشياء منتسبات اليه . و بين نور الحق ونور الشمس فروق كثيرة غير القيام بالذات وعدم القيام بالذات : منها ان نور الشمس انبسط على السطوح والمبصرات ونور الوجود وسع كل شىء من المحسوسات الخمس والمتخيلات والموهومات والمعقولات وماوراء المحسوس والمعقول ومنها ان نور الشمس انبسط على ظواهر المستنيرات دون اعماقها ونور الوجود الذى هو ظله الممدود نفذ فى بواطن المستنيرات بحيث افناها فى نفسه ومنها ان نور الشمس لاشعور له وانوار شمس الحقيقة كلها عقلاء ،شاعرون ،احياء، ناطقون، قائمون انواره الانوار القاهرة فى الطبقة الطولية والطبقة المتكافئة العرضية والانوار الاسفهبدية العلوية والسفلية، بل الوجود بعر اشره عين الحيوة والعلم وغيرهما من الكمالات، ومن انواره نفس العلم الذى هو ظاهر بالذات لكونه بديهى التصور ومظهر للغير الذى هو حقائق الاشياء ماهياتها وعلياتها ولمياتها ولكونه نورا قال (عليه السلام) : «العلم نور يقذفه الله فى قلب من يشاء» وعرفه شيخ الاشراق العلم: بكون الشىء نورا لنفسه وكونه نوراً لغيره ومنها ان نور الشمس له افول، وله ثان فى الوجود، ونور شمس الحقيقة ليس له افول ولاثان لكونه واحدا بالوحدة الحقة ـ س قده.

---

(١) السيب : العطاء

بذاته) الى الاجسام المستضئية منه . المظلمة بحسب ذواتها ، فانه بذاته مضيىء و بسببه يضيء كل شيء وانت اذا شاهدت اشراق الشمس على موضع وانارته بنورها، ثم حصول نور آخر من ذلك النور حكمت بان النور الثانى من الشمس واسندته اليها وكذا الثالث والرابع وهكذا الى اضعف الانوار فعلى هذا المنوال وجودات الاشياء المتفاوتة فى القرب والبعد من الواحد الحق ، فالكل من عندالله .

طريق آخر اشير اليه فى الكتاب الالهى لملك معلم المشائين ارسطاطاليس وهو الاستدلال بوحدة العالم على وحدة الاله تقريره : انه قد برهن على امتناع وجود عالم آخر غير هذا العالم بجميع اجزائه سواء كانت فيه سموات وارضون واسطقسات موافقة لما فى هذا العالم بالنوع ، اولا . بان يقال : لوفرض عالم آخر لكان شكله الطبيعى هو الكرة والكرتان اذا لم يكن احديهما محيطة بالاخرى لزم الخلاء بينهما والخلاء ممتنع كما مر فالقول بوجود عالم آخر مبائن لهذا العالم محال ايضاً فهذا هو البيان المجمل لامتناع وجود عالمين.

واما البيان المختص بواحد واحد من الاحتمالين المذكورين على التفصيل فلنشر اليه : أما على الاحتمال الاول وهو ان يكونا متماثلين فى الاجزاء و يكون كل منهما كالاخر فى السماء و الارض و غيرهما . فما نقل عن «**ارسطاطاليس**» من انه اذا كانت اسطقسات العوالم الكثيرة و سماواته غير متخالفة فى الطبيعة و الاشياء المتفقة فى الطبيعة متفقة فى الاحياز و الحركات و الجهات التى يتحرك اليها ، فالاسطقسات فى العوالم الكثيرة متفقة (١) فى المواضع ، مختلفة فوق واحدة فهى ساكنة بالقسر ، والذى بالقسر بعد الذى بالطبع بالذات فعلم انها كانت مجتمعة متأحدة ثم افترقت بعد ذلك ، فهى اذن متبائنة (٢) ابداً وليست بمتبائنة ابداً وهذا خلف .

---

(١) «متفقة» حال، و «فى المواضع» متعلق « بمختلفة» اى: حال كونها متفقة فى الطبيعة، مختلفة فى الامكنة - س قده.

(٢) اى: متفارقة على وضع التعدد وليست بمتباينة ابدا اى: لابدان لا تصير متفارقة بعدما كانت متصلة بالطبع اذ يلزم الخلاء فى العالم الذى خرجت تلك منه وفى العالم الذى دخلت فيه وكذا يلزم الخرق والالتيام فى افلاكهما وكذا يلزم حركة الثقال الى المحيط ، والكل باطل - س قده.

وايضاً الذى بالقسر من الضرورة ان يزول ويعود الى ما كان اولا عليه (١) بالذات ، فتلك العوالم ستجمع ثانية فهي مجتمعة وغير مجتمعة ابداً ، انتهى كلامه .

فان قيل ان الارضين مثلا وان كانت كثيرة بالعدد الا انّها مشتركة في الارضية، وامكنتها ايضاً مشتركة في كونها وسط الكل فالارض المطلقة تقتضي الوسط المطلق والارض المعيّنة تقتضي الوسط المعيّن من العالم المعيّن .

فيقال في دفعه: ان الاجسام الكثيرة بالعدد المتحدة بالنوع والحقيقة ، و ان لم يشك أن امكنتها كثيرة بالعدد ، لكن يجب ان يكون كثرة امكنتها على نحو ، لو اجتمع كل الاجسام متمكناً واحداً ، يصير تلك الامكنة مكاناً واحداً ، مع أن ذلك

(١) الاول كان باعتبار بدوها وفاتحتها والثاني باعتبار عودها وخاتمتها ، بل هذا غير مختص بالاسطقسات بدليل قوله «فتلك العوالم» فلم يكن محذور تعدد سماواتها مسكوتاً عنه في كلام المعلم. فنقول: معنى الكلام ان تعدد افراد نوع واحد بالقسر ، فوجود شمسين اوقمرين اوفلكى شمسين (مثلا) بالقسر و لاقسر في الفلكيات فضلا عن دوامه وكذا وجود كرتي نار مثلا في عالمين فلو كان التعدد والانفصال في تلك العوالم دائما لزم القسر دائما و هو باطل كما تقرر في محله ، فلابد ان يزول وتعود هي الى الاتصال فهي مجتمعة لذلك، وغير مجتمعة لاستلزامه الحركة المستقيمة في الافلاك، و المحذورات الثلثة المذكورة في الاسطقسات. وأما تعدد افراد نوع واحد في عالمنا هذا، فليس من باب القسر الدائم لان كل واحد من الاشخاص غير دائم والنوع لاوجود له الا في ضمن الشخص فليس واحداً بالعدد دائما بل نوع القسر هنا دائم .

ثم ان هذا - اى عدم قبول الافلاك القسر والفك - هو الدليل على انحصار نوعها في شخصها وكذا الفلكيات .

ان قلت: لم لايجوز التعدد الأفرادى لكل نوع هناك بلا فك وقسر بان يكون مفطوراً على التعدد من اول الامر لا التعدد بعد الاتحاد.

قلت: لايمكن ذلك لان الاجزاء المفروضة في كل واحد متشابهة، ومتشابهة ايضا للكل وحكم الامثال فيما يجوز وفيما لايجوز واحد. فلو كان الفردان (مثلا) من نوع، مفطورين على الانفصال كانت الاجزاء المفروضة في كل واحد ايضا منفصلة، بل يلزم الكثرة بلا وحدة، وقد بين نظير ذلك في ابطال مذهب «ذيمقراطيس» عـ مرقده.

محال بالضرورة ، اذ اختلاف الامكنة ضروري (١) و أما الاجتماع المذكور فممّا لامانع عنه (٢) في طبيعة تلك الاجسام لوحدتها فرضاً ، اذلواقتضت طبيعتها الافتراق والتباين لماوجدواحدمتصل منهاوهذاخلف. واماالوجه الذي يختص بالاحتمال الثاني، فما اشاراليه «الشيخ الرئيس» في بعض رسائله بقوله: «يمكن أن يكون(٣)جسم مخالفاً لهذه الاجسام في الحركات و الكيفيات أما الحركات فهي بالقسمة العقلية الضرورية، اما مستقيمة واما مستديرة ، والمستقيمة اما من المركز الى المحيط ، اومن المحيط الى المركز، واما مارة على المركز بالاستقامة ، وهي الاخذة من الطرفين (٤) او غير آخذة منهما بل على محاذاتهما ، لكن الذي بالطبع من المستقيم لا يجوز أن يكون الا من نهايات الى نهايات متضادة بالطبع لا بالاضافة وبيان ذلك في كتاب «ارسطاطاليس» خاصة في المقالة الخامسة من الكتاب الموسوم **«بالسماع الطبيعي»** وتفاسير المفسرين فمن هذا يعلم : ان الحركات الطبيعية في جميع الاجسام ، اما من المركز، اواليه بالدليل العقلي . وأما الكيفيات المحسوسة فلايمكن أن يكون فوق

---

(١) وذاتي، والذاتي لايختلف ولايتخلف وايضالواتصلت تلك الامكنة لزم جواز الحركة الاينية على المكان فيلزم ان يكون للمكان مكان، وايضالايعقل صيرورة الوسط طرفا-س قده .

(٢) اي: له الامكان الذاتي وان لم يكن له الامكان الوقوعي اذيأباه طباع الخارج و اوضاع الكون التي فرضها الخصم للزوم الخرق والالتيام والخلاء وغيرذلك-س قده.

(٣) استدل بعدم حركة اخرى وكيفية اخرى على عدم عالم جسماني آخر مخالف بالطبع. ان قلت تخالف الآثار يدل على تخالف مبادي الاثار واما اتحادها فلايدل على اتحادها نوعا كالحرارة اللازمة للنار والغضب والحركة والشمس وهي متباينة نوعا. قلت عموم اللازم بحسب الجليل من النظر واما بحسب النظر الدقيق فالحرارة اللازمة للنار مباينة للحرارة اللازمة لغيرها. ان قلت ماتقول في الزوجية اللازمة للاربعة والثمانية وغيرهما وهي انواع متباينة والزوجية واحدة اومتماثلة. قلت الزوجية لازم الماهية. و كل لازم الماهية اعتباري على ماحقق في موضعه فليس لهافي تلك الاعداد مايحاذيها والامور الانتزاعية في التماثل والتباين تابعة للاشياء المنتزعة هي عنها وايضا قدمران المفهوم الواحد لاينتزع من الامور المتخالفة بماهي متخالفة-س قده.

(٤) قسم المستقيمة اولا قسمة ثلاثية ثم عدل وقسمها قسمة ثنائية دائرة بين النفي والاثبات-س قده.

تسعة عشر (١) وقد بينه الفيلسوف في المقالة الثانية من كتاب النفس وشرح المفسرون «كثامسطيوس» و«الاسكندر» ولولا مخافة التطويل لبسطت القول فيه، لكني اخوض في طرف يسير منه

فأقول: الطبيعة مالم توف على النوع الاتم شرائط النوع الانقص الاول بكماله لم تدخله في النوع الثاني (٢) والمرتبة الثانية. مثال ذلك: أن ذات النوع الاخس و هو الجسمية، مالم تعطها الطبيعة جميع خصائص الكيفيات الجسمية الموجودة في الاجسام، بماهي اجسام. لم تخط به الى النوع الثاني الاشرف بالاضافة وهو النبات، وما لم تحصل جميع خصائص النباتية. كالقوة الغاذية والنامية والمولدة في النوع الاخس لم تجاوز به الى النوع الثاني كمرتبة الحيوانية، ومرتبة الحيوانية مشتملة على الحس والحركة مع سائر القوى النباتية والجسمية. فما لم يحصل للنوع الاخس الادنى الاول، جميع الحواس المدركة لجميع المحسوسات، فمن الواجب ايضاً ان لايتعدى الطبيعة بالنوع الحيواني الى النوع النطقي، ولكن الطبيعة قد حصلت في المواليد جوهراً ناطقاً. فمن الضرورة اوفت جميع القوى الحسية بكمالها، فاتبعته افادة القوة النطقية فاذن كان للنوع الناطق جميع القوى المدركة للمحسوسات. فاذن النوع الناطق يدرك جميع المحسوسات التى ادركها كل حيوان فاذن لامحسوس (٣) ما خلا ما

(١) تسع منها الطعوم البسيطة التسعة المشهورة، واربع منها الكيفيات الفعلية و الانفعالية، وثلاث منها المسموعات والمبصرات والمشمومات، وثلاث منها المحسوسات بالعرض فذكر اوائل الملموسات بالتفصيل اولى اذ البها مفوض كدبانوئية عالم العناصر كما الى العقل الفعال مفوض كدخدائية هذا العالم عندهم ولاحول ولاقوة الا بالله العلي العظيم وما يعلم جنود ربك الا هو -س قده.

(٢) اذ لو ادخله فيه بدون التوفية لزم الطفرة في الحركة الكيفية عنده الشيخ «و» في الحركة الجوهرية عند المصنف (قده) والضرورة قضت ببطلانها فيهما كما في الحركة الاينية وهذا هو قاعدة «امكان الاخس» التى موضع استعمالها السلسلة الصعودية وقد قال المصنف (قده) في موضع آخر قد وضعناها بازاء قاعدة «امكان الاشرف» التى موضع استعمالها السلسلة النزولية فتفطن -س قده.

(٣) اذ لا حاس ما خلا ما استوفى للجوهر الناطق والحاس والمحسوس متضائفان والمتضائفان متكافئان -س قده.

يدركه الناطق فاذن لاكيفيات ماخلاستة عشر المحسوسة بالذات و الثلاثة المحسوسة بالعرض(١) كالحركة والسكون والشكل فاذن لاجسم يكيف بكيفية ماخلاهذه المعدودة فاذن لاعالم مخالف لهذا العالم بكيفيات محسوسة فاذن ان فرضت عوالم متعددة فهي متفقة بالطبع كثيرة بالعدد » انتهى كلامه .

فاذا بطل تعدد العالم سواء كان التعدد بالطبع ، او بالشخص فقدثبت أن العالم واحد شخصي. فحينئذ نقول تشخص العالم تشخص طبيعي اي له وحدة طبيعية لا انها تأليفية وذلك (٢) لتحقق التلازم بين اجزائه الاولية فان بين الاجسام العظام التي

(١) المحسوسات بالعرض كثيرة كالكم والاضافة وغيرهما كما في سفر النفس وقد خصها «الشيخ» لكونها اكثر تناولا وأصح وجوداً بالنسبة الى البعض كالاضافة و العدد. واما الجسم التعليمي فممدود من ناحية الجسم المكيف. واما الاطراف فمنطوية في الشكل .ثم ان ذكر الحركة والسكون بعد ذكر الحركة واقسامها تفصيلا ـ والسكون عدمها عن موضع قابل ـ اما باعتبار تعداد الكيفيات من غير نظر الى النفي والاثبات واما باعتبار كونهما كيفيتين ههنا وهناك كان باعتبار ذاتهما. واما من باب ذكر العام الأجزائي اوالعددي بعد الخاص اذالعام منه منطقي و منه استغراقي ومنه اجزائي ومنه عددي ـ س قده.

(٢) اراد (قده) ان يثبت تشخص العالم على نهج يوافق كل مشرب «قدعلم كل اناس مشربهم» والا فأنت تعلم انحيهنا أنهاجاً أوثق وأشرف. ومشارب اعذب والطف على مذاقه(قده) تدل على ازيد من الارتباط والالتصاق فان اجزاء العالم في مقام وجودها ـ والوجود ما به الامتياز فيه عين ما به الاشتراك وحيثية ذاته الوحدة والتشخص ـ تتأحد تأحدا حقيقيا وتتشخص تشخصا عينيا و ايضا جميع فصول انواع العالم بالنسبة الى الفصل الأخير للنوع الاخير الانساني مأخوذة لابشرط الاجناس وجميع الصور بالنسبة الى الصورة الاخيرة الانسانية الكاملة العقلية الفعلية موادمأخوذة بشرط لا. فالكل مبهمات في صراط الانسان الكامل وشيئية الشيء بالصورة ولاسيما صورة الصور التي هي مواد بهذا الاعتبار. والمبهم لاوجود له الابالمعين فالكل موجودة بهذا الواحد الذي هو الفصل الاخير والصورة الاخيرة وهو موجود وواحد بوجود الله الواحد القهار.

نرسد كار عالمي بنظام گرنه پاي تودرميان باشد

وايضا كل الانواع الجوهرية التي في السلسلة العرضية القدرية باعتبار انطوائها في انوار أربابها وانطواء اربابها في نوررب النوع الانساني حيث ان نسبة الارباب الى الارباب نسبة الاصنام الى الاصنام ثابتة غيرمتغيرة ،واحدة غير متكثرة ، وبهذا النظر تغيرات العالم ـ

فيه ، تلازماً ، وكذا بين تلك الاجسام واعراضها بل بين اكثر المحال واعراضها فان استحالة الخلاء وامتناع خلو الاجسام المستقيمة الحركات عما يحدد جهات حركاتها يدل على التلازم بين الارض والسماء وامتناع قيام العرض بذاته وخلو الجوهر عن الاعراض يوجب التلازم بينهما .

وقد علمت ان اللزوم والتلازم (١) يوجب الانتهاء الى علة واحدة . فالمؤثر في عالمنا هذا لايكون الاواحداً . فكل جسم وجسماني ينتهي في وجوده الى ذلك المبدء الواحد الذي دل انتظام احوال السماوات والارض وما بينهما على وجوده . والعقول والنفوس التي اثبتها الحكماء اما علل متوسطة لهذه الاجسام او صور مدبرة لها متصرفة فيها واثبات مجردات لاتكون عللا ولامدبرات لهذا العالم غير معلومة الوجود بل غير موجودة (٢) كما سيلوح وجهه . فكل جسم وجسماني ونفس وعقل منته الى مبدء واحد هو القيوم الواجب بالذات . كما دل عليه قوله « تعالى » : « **لو كان فيهما آلهة الا الله لفسدتا** » ولعل مرجع ضمير التثنية مجموع السماويات حتى عقولها ونفوسها ومجموع الارضيات حتى ملكوتها واربابها ، ولا يبعد أن يراد بالفساد الانتفاء رأساً . ووجه الدلالة : ان المراد انه لو تعدد الاله (تعالى عن ذلك) لزم ان يكون العالم الجسماني وما ينوط به متعدداً واللازم باطل كمامر ،

— الكبير في ادواره واكواره كتفاوت الانسان بحسب الامزجة في الانسان الواحد الصغير **ماعندكم ينفد وماعندالله باق.**

قرنها برقرنها رفت ای همام   وين معاني برقرار وبردوام
شدمبدل آب اين جو چندبار   عكس ماه وعكس اختر برقرار

الى غير ذلك من المناهج البارقة الشارقة والمشارع العذبة السابغة — س قده

(١) لان التلازم وان لم ينحصر فيه لكن القسم الآخر منه اطل هيهنا قطعا اذلاعلية لجسم بالنسبة الى جسم آخر لان تأثيره بمشاركة الوضع ، والوضع لايتصور بالنسبة الى المعدوم — س قده.

(٢) فان العقل لامحالة فعال فيقتضي ظلالا لامحالة في العالم والملك ، والنفس لاجرم مدبرة في الجسم فتستلزم اجساما اخر وقد بين امتناعها فقد اضرب (قده) عن الاول لئلايصير الحجة اقناعية — س قده.

فالملزوم مثله كما وضح من قوله : اذن لذهب كل اله بما خلق و لعلى بعضهم على بعض .

الفصل (٩)

«في انه تعالى بسيط الحقيقة من كل جهة ليس مؤتلفة الذات (١) من اجزاء وجودية عينية او ذهنية كالمادة والصورة الخارجيتين او الذهنيتين، ولا من اجزاء حدية حملية ولا من الاجزاء المقدارية .

و ذلك لان كل ما هو مركب كان للعقل اذا نظر اليه والى جزئه وقايس بينهما في نسبة الوجود ، وجد نسبة الوجود الى جزئه اقدم (٢) من نسبته الى الكل تقدماً بالطبع . وان كان معه بالزمان اوما يجرى مجراه ، فيكون بحسب جوهر ذاته مفتقراً الى جزئه متحققاً بتحققه ، وان لم يكن اثراً صادراً عنه ، و كل ماهو كذلك لم يكن واجب الوجود لذاته بل لغيره ، فيكون ممكناً لذاته هذا محال. وهذا البيان يجرى فيما سوى الاجزاء المقدارية ، لان تلك الاجزاء ليست في الحقيقة متقدمة (٣) بل

---

(١) اعلم أن وجه الضبط لقسمة الاجزاء الى اقسامها الاربعة ان يقال : الاجزاء اما موجودة بوجود واحد في العين واما موجودة بوجودات متعددة وعلى الاول اما ان تعتبر في الذهن لابشرط فهي الاجزاء الحملية واما ان تعتبر بشرط لا فهي الاجزاء الوجودية الذهنية كالمادة والصورة الذهنيتين وعلى الثاني اما ان تكون متباينة في الوضع فهي الاجزاء المقدارية واما ان ليس كذلك فهي الاجزاء الخارجية كالمادة والصورة الخارجيتين ـ س قده.

(٢) اقول: الكلام في مطلق الاجزاء. والجنس والفصل للشيء اجزاء شيئيته لا وجوده وملاك التقدم هيهنا لشيء الماهية لا الوجود. والتقدم بالتجوهر لا بالطبع. والجواب ان المراد بالوجود هيهنا ما يشمل التقرر او المراد فرض نسبة الوجود ، والمراد بالتقدم بالطبع ، المرادف للتقدم بالذات وهو القدر المشترك بين التقدم بالطبع بالمعنى الاخص والتقدم بالعلية والتقدم بالتجوهر فاستعمل الكلى في هذا الفرد ـ س قده .

(٣) بل متأخرة لان العقل والوهم بعد وجود مقدار ما يفرض فيه شيء غير شيء كليا او جزئيا. اقول : نعم فعلية الاجزاء هكذا ولكن المراد بالجزئية و الكلية ، كون المقدار مصححا لقبول التجزية اذا فرضها النفس بخلاف مثل النقطة او المجرد فالمصحح لذوات الاجزاء مقدمة على المصحح لذات الكل ، وهذا نظير ما مر في الرد على دغبات العلماء « انه ـــ

نسبة الجزئية اليها بالمسامحة والتشبيه ، فلابد في نفي تلك الاجزاء عنه (تعالى) من بيان آخر . والقوم طوّلوا الكلام في تجرد الواجب عنها، وعن التجسم واحتاجوا في البيان الى برهان تناهي الابعاد (١) .

ولنا في بيانه طريق واضح يتوقف على مقدمة قد اشرنا اليها مراراً ، من أن كل متصل بذاته او بغيره قارّ (كالمكانيات) اوغير قارّ (كالزمانيات) فهو ضعيف الوجود متشابك الوجود بالعدم والحضور بالغيبة . والواجب (جلّ ذكره) قويّ الوجود وغاية في الشدة ، بلاشوب نقص وقصور . و ايضاً قد تقرر ان الاجزاء المقدارية متحدة الحقيقة (٢) هي و الجميع فنقول : لو كان للواجب جزء مقداري كما يقوله «المشبهة» فهو اما ممكن فيلزم ان يخالف الجزء المقداري كلّه في الحقيقة

— يكفي في كون الشيء قابلا للتحليل كونه بحيث لو حصل في العقل كان للعقل ان يحلله وان امتنع حصوله في العقل على ان الاجزاء المقدارية ليست بهذه المثابة لان نفي الاجزاء الحملية مستلزم لنفيها اذ المقدار قائم بالجسم فما ليس له جزء حملي ان كان له جزء مقداري كان له مادة وصورة فكان له جنس وفصل هذا خلف ــ ره قده .

(١) وذلك لانه قد ثبت انه لا يجوز العلية والمعلولية في افراد نوع واحد فلو كان الواجب مقداراً كجسم تعليمي اوطبيعي وكان علة لجسم تعليمي اوطبيعي لم يكن احدهما بالعلية اوالمعلولية اولى من الاخر لان حكم الامثال فيما يجوز وفيما لايجوز واحد ، فما فرض معلولا يكون علة للآخر وما فرض علة يكون ، معلولا للآخر فيكون الاجسام غير متناهية و ثبت تناهي الابعاد و بالجملة اذا كان الجسم بذاته علة وكانت تلك الذات في المعلول و اذا كان بذاته معلولا وكانت تلك الذات في العلة ، لزم عدم تناهي الاجسام كما قلنا ــ ره قده .

(٢) المراد بالحقيقة ما هو اعم من الماهية النوعية والوجود الخارجي فمغايرة جزئه المقداري (على تقدير امكانه) لكله ، لمغايرة الوجود الامكاني الوجود الواجبي ، وعلى تقدير الوجوب لايلزم ان يكون موجودا بالقوة لان جزء مقداري والاجزاء المقدارية موجودة بالقوة والا ، لانتفى المقدار ولازم ذلك كون الجزء موجودا بالقوة وهو واجب الوجود وهو خلف ولو كان المراد بالحقيقة الماهية النوعية كما انه المراد في باب الحكم المتصل لم يتم البيان ، و هو ظاهر . و الاولى الاعتماد في نفي الاجزاء المقدارية على برهان نفي مطلق الحد عنه (تعالى) من جهة كونه واجب الوجود بالذات وقد تقدمت الاشارة اليه ــ ط مدظله.

وامّا واجب فيكون الواجب بالذات غيرموجود بالفعل بل بالقوة وكلا شقى التالى محال فكذا المقدم فتعالى عن اوهام المجسمين والمعطلين علواً كبيراً .

طريق آخر:(١) لوتركب ذات الواجب من اجزاء فلا يخلو اما أن يكون كل واحد من تلك الاجزاء اوبعضها واجب الوجود ، او ليست الاجزاء ولا شيء منها بواجب الوجود ، بل جميعها ممكنات الوجود ، والاقسام الثلاثة باسرها مستحيلة.

امابطلان الاول و هو ان يكون الاجزاء كلها واجبات الوجود فيلزم خرق الفرض ، لان المفروض أن هناك شيئا واحداً وحدة حقيقية ذااجزاء ، اذ كل مالا وحدة له لاوجود له كما بينّا مراراً فاذن كل حقيقةوحدانية فرضت أنها ذات اجزاء فلابد أن يكون لبعض اجزائها الى بعض افتقارذاتي وتعلق طبيعي وارتباط لزومي اذ لايتصور تأليف حقيقة نوعية او شخصية من امور متفاصلة الذوات مستغنية الحقائق والهويات بعضها عن بعض فلوتركب حقيقةالواجب من الواجبين لزم تحقق التلازم بينهما ، وقد مران التلازم بين الواجبين محال باى نحومن انحاء التلازم. فاذن قد رجع الفرض الى تعدد واجبات كل منها موجود بسيط علىحدة .

وامابطلان الثاني فلان ذلك الجزء الذى هو الواجب ، كان مستغنى القوام عن الجزء الآخروعن غيره ، والجزء الاخر لامكانه مفتقر الى ذلك الواجب ، فكان المفروض واجباً متأخر الوجود عن غيره مفتقر الذات الى ممكن ، وبتوسطه (٢) الى

---

(١) هذا ومايتلوه لنفى مطلق الاجزاء ، دون الاجزاء المقدارية ـ ط مدظله.

(٢) يعنى فى الوجود حتى يكون من باب الافتقار الى علل الوجود والا ، فالافتقار الى الواجب الآخرافتقارا قواميا يكون بلاواسطة .

ان قلت : الواجب المفروض مركبا يفتقر فى القوام الى قوام الممكن الذى هوجزؤه لافى الوجود لفرض وجوب وجوده ، و قوام ذلك الممكن لايفتقر الى ذلك الواجب الآخر لانه علة وجوده لاقوامه فلا يلزم الافتقار الى الواجب الآخر فى الوجود بتوسط الممكن ، والكلام مطلق يشمل الاجزاء العقلية ويرشد اليه ايضا عنوان ما بعده بالطريق الاخر .

قلت : لماكان الوجود مقدما على الماهية تقدما بالحقيقة عنده(قده) وبالأحقية عند بعض كان قوام ذلك الممكن مفتقرا الى وجوده ، و وجوده الى ذلك الواجب الآخر لسبقه على الواجب المفروض مركبا فكان واجب الوجود مفتقر الوجود هذاخلف ـ س قده .

واجب آخر والافتقار الى الغيروان كان الى واجب آخر وكـذا التأخرعنه ، ينافى الوجوب بالذات .

واما بطلان الثالث فهواوضح ، اذ كيف يتصور(١)حصول مجموع واجبى من ممكنات صرفة ، وجميع الممكنات ممكن لامحالة لوفرض موجوداً وفى الشقين الاخيرين يلزم الدور ، اذ العقل اذا قاس الممكن والواجب الى الوجود ، يجد الواجب أقدم فى الوجود ويحكم بأنه وجد فوجد الممكن ، واذا قاس الجزء والكل اليه يجد الجزء أقدم فيه من الكل ويحكم بانه وجد الجزء فوجد الكل فيلزم(٢) تقدم كل من الكل والجزء عليهما على نفسه .

طريق آخر: قد علمت ان الواجب حقيقته انية محضة فلاماهية له وكل مالا مهيةله لاجزء له ذهناًولاخارجاً . ولنفصل هذا البيان فنقول: الواجب (تعالى) مسلوب عنه الاجزاء العقلية ، وما تسلب عنه الاجزاء العقلية يسلب عنه الاجزاء الخارجية اذ كل بسيط فى العقل (٣) بسيط فى الخارج دون العكس ، وانما نفيت عنه الاجزاء

---

(١) ان قلت : هذا سنة كل نوع مجموع من اجزاء فان الانسان حاصل من حيوان و ناطق ليس شيء منهما انسانا ، والبيت حاصل من سقف وجدران ليس شيء منهما بيتاوهكذا قلت: امافى التركيب من الاجزاء المحمولة كما فى الانسان فليس كذلك لان الحيوان والناطق يحمل عليهما الانسان حملا عرضيا ،مع انهما موجودان مناسبان للوجود ، وماهيتان مناسبتان للماهية واما فى التركيب من الاجزاء الخارجية فالسقف والجدار وان لم يسميا باسم البيت لكن البيت شيء هو من سنخهما فان مادة البيت مادتهما وصورته صورتهما ولاتفاوت الا بالجزئية والكلية واما فيما نحن فيه فمعلوم انه لاسنخية بين حيثية الاباء عن العدم وحيثية عدم الاباء عن الوجود والعدم ـ س قده .

(٢) والسؤال هنا ايضا : بان افتقار الكل الى الجزء فى القوام وافتقار الممكن الى الواجب (تعالى) فى الوجود كالسؤال السابق ، والجواب الجواب ـ س قده .

(٣) اما اولا فلان البسيط فى العقل لوكان مركبا فى الخارج من المادة والصورة لكان مركبا فى العقل من الجنس المأخوذ من المادة والفصل المأخوذ من الصورة هذا خلف . واما الثانى فلانه لايلزم ان يكون كل بسيط فى الخارج بسيطا فى العقل لمكان الاعراض المركبة فى العقل من الجنس والفصل بل من المادة والصورة الذهنيتين (اعنى الجنس والفصل بشرط لا)ــ

العقلية اذلو كان لمجنس وفصل لكان جنسه مفتقراً الى الفصل لافي مفهومه ومعناه. بل في أن يوجد(١)ويحصل بالفعل فحينئذ نقول: ذلك الجنس لايخلو اما ان يكون وجوداً محضاً اومهية غير الوجود . فعلى الاول يلزم ان يكون مافرضناه فصلا لم يكن فصلا ' اذالفصل مابه يوجد الجنس وهذا انما يتصور اذا لم يكن حقيقة الجنس حقيقة الوجود. وعلى الثاني يلزم ان يكون الواجب ذامهية، وقدمر انه نفس الوجودوحقيقته بلاشوب. وايضاً لو كان للواجب جنس كان مندرجاً تحت مقولة الجوهر و كان احد الانواع الجوهرية ، فيكون مشاركاً لسائر الانواع الجوهرية في الجنس العالي وقد برهن على امكانها . وقدمر أن امكان النوع يستلزم امكان الجنس المستلزم لامكان كل واحد من افراد ذلك الجنس من حيث كونه مصداقاً له ، اذلو امتنع الوجود على الجنس من حيث هوجنس -اي مطلقا- لكان ممتنعاً على كل فرد فاذن يلزم من ذلك امكان الواجب تعالى عن ذلك علواً كبيراً .

تلخيص عرشي : لو كان للواجب اجزاء حدية عقلية فلا يخلو اما ان يكون

—اوالمادة والصورة التبعيتين للمادة والصورة اللتين في الموضوعات وهما بيانان للكلية الموروثة منهم من اخذ الجنس مطلقا من المادة والفصل مطلقا من الصورة ، فانها تستقيم في الاعراض ، بهما وفي المفارقات، بالاول منهما — س قده .

(١) اى: في عالم العقل لحصول النوع مجردا عن المحصلات الصنفية والشخصية المادية في عالم أرباب الانواع اوفي عالم عقلنا اذالاعتبار في التامية والنقصية بالعقل لابالحس. واما الوجود في هذا العالم فيحتاج الى المصنفات والمشخصات ولايتم بالفصول فقط .

واذا علمت ماذكرنا علمت سر قولهم : «ان النوع ماهية تامة محصلة والجنس ماهية ناقصة مبهمة» اذلم يقل احد بوجود رب الجنس ، ولم يمكن الاشارة العقلية الى الجنس متحصلا لكونه بعض الماهية لا ماهية تامة و يشار اليه في العقل اشارة ابهامية كالامر المردد بين المعينات والثاني في المحصلات ، اذ وجود الجنس وجودات كوجودات الانواع الطبيعية و الانواع العقلية ، ومايتصور متحصلا منعزلا عن الفصول انما هو مأخوذ بشرطلا ، مادة عقلية لاجنس بما هو جنس ولفناء وجوده في الفصول يحمل على الكثرة المختلفة الحقائق مواطاة، بخلاف النوع اذله وجود في العقل اذالوجود انما هو للماهية التامة وهي الماهية النوعية-س قده

جميعها او بعض منها حقيقة الوجود اوليس كذلك وعلى التقادير يمتنع الحمل(١) وذلك خرق الفرض

الفصل (١٠)

في ان الواجب الوجود لا فصل(٢) لحقيقته المقدسة على انه مقسم نوعي او مقسم صنفي او شخصي

فان شيئا من هذه الامور لا ينافي كون المقسم بسيطاً غير ذي جزء كالجنس البسيط او النوع البسيط (٣) وذلك لما علمت ان الواجب غير ذي مهية. و كل ماله فصل مقسّم

---

(١) لان الحمل يقتضي وحدة وجودية وكثرة مفهومية فعلى تقدير كون الاجزاء حقيقة الوجود كان هنا وحدة صرفة لان مقام شيئيتها و مقام وجودها واحد فلا يصدق «الهوهو» وايضا المحمول لابد ان يكون مفهوما وحقيقة الوجود ليست بمفهوم، وعلى تقدير كونها غير الوجود كان هنا كثرة صرفة اذليس لها مقام وجود هو مابه الاتحاد سوى مقام شيئية الماهية فلا يصدق «الهوهو» ايضا، وعلى تقدير الاختلاط كان هنا وحدة محضة في البعض وكثرة صرفة في البعض اذ لا شيئية ماهية للبعض، وهي مناط الاختلاف، ولا شيئية وجود للبعض وهي مناط الوحدة.

ان قلت شأن الاجزاء الحملية في كل مورد ان يكون غير الوجود ومع ذلك تحمل، فليكن ههنا كذلك.

قلت: نعم ولكن لها وجود عرضي فلها مقام ذات ومقام وجود، وفيما نحن فيه، الماهية عين الانية ، وقد فرغنا عن اثباته، بل نقول من رأس: على كل واحد من التقادير الثلاثة في الجنس والفصل فالنوع الذى هو الواجب (تعالى) اما وجود فقط، واما ماهية فقط وعلى اى تقدير لا يحمل كل واحد من الاجزاء على الاخر ولا على النوع، ولا النوع على كل واحد، هذا خلف . واما وجود وماهية فيكون زوجا تركيبيا فيكون ممكنا هذا خلف - س قده.

(٢) اطلاق الفصل والمقسم على المصنف والمشخص من باب عموم المجاز او المقسم بمعناه اللغوي عطف على الفصل وكلمة «او» بمعنى «الواو» والاول اولى هنا. وبالحقيقة سلب كونه نوعا مركبا او جنسا بسيطا او نوعا بسيطا سلب اقسام الماهية عنه من الماهية المتحصلة النوعية المركبة (كالانسان) والنوعية البسيطة (كالهيولى) فان جنسها متضمن في فصلها وفصلها متضمن في جنسها والماهية الجنسية المبهمة البسيطة كالجنس العالي - س قده.

(٣) ذكره استيفاء للاقسام المحتملة و الا، فلا مصداق للنوع البسيط في الماهيات و هو الذى لا جنس فوقه ولا نوع تحته - ط مد ظله .

اوخاصّة مصنّف اومشخص فهو لامحالة مهية كلية . فما لامهية له لا يكون جنساً ولا نوعاً . فالواجب متحصل بنفسه بلافصل، متشخّص بذاته بلامشخّص .

طريق آخر (١) قد اشرنا سابقاً في مباحث الوجود : ان الوجود لافصل مقسم له ولامشخص له. فان مدخلية هذه الامور ليست في تقرر معنى الجنس بما هو جنس اومعنى النوع بما هو نوع ؛ بل لها مدخلية في ان يكون الجنس موجوداً محصلا او النوع موجوداً مشاراً اليه بالحس او العقل (٢) ؛ فلو كان للوجود فصل او محصل شخصي لكان شيء منهما مقرراً للمعنى والتجوهر ، فكذلك واجب الوجود اذهو أعلى مراتب الوجود وآكده، فيتعاظم عن ان يكون مبهم الوجود كالجنس بالقياس الى تحصلات انواعه اوكالنوع بالقياس الى تشخصات اعداده وهويات افراده ، فما اضل منهج بعض جهّال «المتصوفة» حيث زعموا : أن الحق (تعالى) كلي طبيعي جنسي (٣) والموجودات افراده و انواعه !! ولم يتفطنوا بأن واجب الوجود لو انقسمت حقيقته البسيطة الى انواع واعداد فلايخلو اما أن يتكثّر سواء كان بالانواع او بالاشخاص بنفس ذاته، او بغير ذاته ، فان تكثر بمقتضى ذاته ، فيلزم ان لايوجد في الكون نوع واحد ولا شخص واحد ، اذ ذلك الفرد على طباع الامر المقتضي للكثرة بنفس ذاته ؛ بل هو عينه فيتكثر بذاته ، وهذا الكلام في آحاد هذه الكثرة . فلاواحد واذ لاواحد فلا كثير لان الواحد مبدء الكثير فاذا انتفى المبدء انتفى ذو المبدء ؛ فاذا كثّرناه بنفسه فقد

(١) الفرق بينه و بين الطريق السابق أن الطريق السابق يسلك فيه من مسلك نفي الماهية، والفصول المقسمة والامور المشخصة انما تجرى في الماهيات ،وفي هذا الطريق، من مسلك كونه أعلى مراتب الوجود فلا يهلهيهه حتى يرفعه فصل منوع اوعرض مشخص ـ ط مدظله.

(٢) هذا بتمامه صفة لكلمة «موجوداً» في الموضعين وافراد ضمير «اليه» امره سهل . وانما قلنا ذلك لان النوع في كونه مشاراً اليه بالعقل غير محتاج الى المصنف والمشخص ،ويمكن ان يكون المراد بالعقل، المدارك الجزئية الباطنة المشيرة الى افراد النوع اشارة وهمية اوخيالية والأول اقرب معنى ـ س قده.

(٣) اى : الطبيعة من حيث التحقق في الافراد واما نفس الطبيعة كما هو موضوع القضية الطبيعية فلايذهب اليه جاهل فضلا عن عاقل ـ س قده.

ابطلنا نفسه . وان تكثر لابذاته ، بل بغيره ففيه قوة قبول الوجود ، وهى غير حيثية الوجود والوجوب بالذات، فيتركب ذاته من جزئين: احدهما يجرى مجرى المادة ، والاخر يجرى مجرى الصورة وهو ممتنع .

الفصل (١١)

فى ان واجب الوجود لامشارك له فى اى مفهوم كان

لان المشاركة بين شيئين فى اى معنى كان يرجع الى وحدة ما وقد علمت : ان الوحدة على انحاء شتى وأن منها حقيقية (١) ومنها غير حقيقية، والحقيقية قد تكون عين الذات الواحدة وهى الوحدة الحقة الواجبية وقد تكون زائدة على الذات كوحدة المهيات الممكنة و غير الحقيقية ما يكون معروضها اموراً متكثرة فى الواقع وهى بحسب الشركة فى امر ما. وقد مر تفصيلها فى مباحث الوحدة والكثرة من السفر الاول.

اذا تقرر هذا فنقول : واجب الوجود لا يوصف بشىء من انحاء الوحدة غير الحقيقية ، فلا شريك له فى شىء من المعانى والمفهومات بالحقيقة، فلا مجانس له اذ لاجنس له ، ولا مماثل له اذ لا نوع له ، ولامشابه له اذلا كيف له ، كما سيظهر لك من نفى الصفات الزائدة عنه ، فلامساوى له اذلا يوصف بكم ، ولا مطابق له اذ لا يوصف بوضع ، ولامحاذى له اذ لايوصف بأين، ولامناسب له وان وصف بالصفات الاضافية . وذلك لان جميع صفاته الاضافية ترجع الى اضافة واحدة هى القيومية ، كما ستعلم. واذ لامؤثر ولا موجد سواه ــ كما سيظهر فى توحيد الافعال ــ فلا مشارك له فى صفة

(١) الواحد بالوحدة الحقيقية ما لايستدعى واسطة فى العروض فى باب الاتصاف بالوحدة، وبعبارة اخرى: ما يكون وصف الوحدة له من قبيل الوصف بحال الشىء لامن قبيل الوصف بحال متعلق الشىء. والواحد بالوحدة غير الحقيقية بخلاف ذلك. فزيد وعمرو واحد فى الانسانية ، والفرس والبقر واحد فى الحيوانية، فالانسانية و الحيوانية كل منهما واحدة حقيقية اذ لاواسطة فى العروض له. والوحدة وصف نفسه، واما زيد وعمرو فى الاول، والفرس والبقر فى الثانى فواحد غير حقيقى، اذ الوحدة لهما باعتبار متعلقهما اعنى جهة الوحدة و هى الواحد الحقيقى. ثم الواحد الحقيقى اما واحد بالوحدة الحقة وهى هنا ما لايكون ذاتا ووحدة، بل وحدة قائمة بذاتها الا بالماهية واما ليس كذلك وهو بخلافه. ــ ن قده.

القيومية. واذ لامحل له فليست له نسبة الحلول، كما يقوله «النصارى». واذ هو بذاته واجب وما سواه ممكن فليست له نسبة الاتّحاد كما يقوله جهّال «المتصوفة». واذ لا مناسب له فالمناسبات التي اثبتها بعض «المتصوفة» في حقه (تعالى) كلها اوهام مضلّة. و ما ابعد من الصواب قول من توهم من هؤلاء (١): أن نسبته (تعالى) الى جميع العالم كنسبة النفس

---

(١) والانصاف ان المقصود من ذكر الامثلة الجهة المقربة لا الجهات المبعدة. ففي مثال النفس والبدن، تعالى عن المثل، لا عن المثال، بل لله المثل الأعلى، المقصود انه كما ان البدن حي بحيوة النفس وانها اصل قوامه ولبّه وروحه ومع ذلك هي لا داخلة في البدن ولا خارجة عنه كذلك العالم حي بحيوة الله وقائم بقيوميته ومعية قيوميته روح الارواح وممسك رباط الاشباح، وليس هو (تعالى) في الاشياء بوالج ولا عنها بخارج، بل لما كان الامر كما قيل:

وفي كل شيء له آية　　　تدل على انه واحد

كانت الامثال العليا مجالي نوره وظهور توحيده وتوحيد ظهوره فبهذا النظر عنت **الوجوه للحي القيوم** ووجه الشيء بما هو وجه الشيء فان في ذي الوجه **فدل على ذاته بذاته و تنزه عن مجانسة مخلوقاته**. فاما جهة حاجة النفس الى البدن وانفعالها منه وحدوثها بحدوثه وغير ذلك فمن الجهات المبعدة التي ليست مقصودة ولذا تابوا واستدركوا بعدما أتوا بالمثال فابتهلوا وندبوا بقوله:

اي برون از وهم وقال وقيل من　　　خاك بر فرق من و تمثيل من

لكن الاصل التمثيلات المقربة، للتأسي بالانبياء والاقتداء بكتاب الله (تعالى) اما تسمع قوله (تعالى) في كتابه المجيد: «مثل نوره كمشكوة» (الاية) وغير ذلك والسبب اللمي في ايرادها انه لا يمكن للعقل ولا سيما المتعلق منه فهم المعاني مجردة عن الصور لاجل التعلق بالمتخيلة وبمقتضى تطابق العوالم فاذا قال العقل: «انه (تعالى) نور» واراد انه نور حي قائم بذاته كذا وكذا» (كما مر) وقع في الخيال صورة شعاع في غاية التلألؤ والظهور واذا قال: «انه محيط» وقع فيه صورة الانبساط الكمي واذا قال: «انه قاهر فوق كل نور» وقع فيه الفوقية الوضعية او صورة قهر نور الشمس لانوار الكواكب في النهار، وهكذا. غايته ان العقل المرتاض بالبرهان لا يعبأ بهذه التصويرات ويرجم شيطان المتخيلة ويقول: انها من دعابات تلك وصفاته (تعالى) أجل من هذه ويحكم بما حكم به البرهان - واذا كان هذا حال العقل المرتاض بالنظر والفكر فما ظنك باهل الخيال فان تمثيلات خيالهم كاضغاث الاحلام وتمثيلات العقل واهل الشهود كالرؤيا الصادقة الآئلة بتحليل الصور الى المعاني-

الى البدن!! هيهات! نسبة النفس الى البدن نسبة الصانع الى الدكان وآلاته(١) لا نسبة العلة الى معلولها ' وكل ما لا يفعل الا بالالة فلا يمكن أن يوجد الآلة ، و لو كانت النفس خالقة بدنها لم تكن نفساً ، فليست نسبة المبدع الى مبدعه نسبة النفسية ، لتعاليه عن الحاجة في شيء .

وايضاً النفس الناطقة من حيث انها نفس . مجردة بالقوة ' مادية بالفعل كسائر القوى ، و هي جسمانية الحدوث وان كانت روحانية البقاء ، و هي ايضاً جسمانية التأثير وان كانت روحانية التأثّر . وذلك لان الايجاد متقوم بالوجود ' والمستغنى عن المادة في الايجاد لابد وأن يكون مستغنياً عنها في الوجود ايضاً ، ولو لم يكن النفس جسمانية التأثير لكانت عقلا محضاً ، هذا خلف والله العالم (جل اسمه) مقدس بالكلية عن الحاجة والحدوث .

وايضا النفس ' يحصل منها ومن البدن نوع طبيعي ، وبينهما تركيب اتحادى وكل ما يتركّب منه ومن غيره شيء ، فبينهما تعلق و ارتباط يوجب تأثر كل منهما عن صاحبه ' وانفعاله عنه ، والمنفعل عن الشيء لابد له من قصور يفتقر الى ضميمة تكمّله وتحصّله . والواجب تام الوجود ، فوق التمام ، فيتعاظم عن أن يتممه شيء ' فثبت أن لا مناسب له (تعالى) ، مع أن النسبة أبعد اوصاف الشيء عن ذاته ' فهو بريء الذات عن الاشياء ذاتاً وصفة ونسبة ' مع انه لا يخلو عنه ذرة من الذرات ولا يعزب عنه شيء في الارض والسموات .

---

١ والحقائق فلو منع الخيال من التمثيلات ولم يؤت بها اصلا و اقتصر على المعاني الصرفة وقعت الخصومة في البين وطفقا يتشاجران و لم يذعن الوهم والخيال للعقل كمن احضر مائدة واطعم بعض الحاضرين دون البعض مع حاجتهم الى الطعام ولعل ماذكرنا من التمثيلات المطابقة احد وجوه قول «المولوى»:

آن خيالاتى كه دام اولياست   عكس مه رويان بستان خداست — ره قده.

(١) لايخفى انه (قده) وقع فيهما الحرب فان تلك النسبة ، هذه النسبة من جهة وليست هي هي من جهات اخرى وقد صرح مرارا في هذا الكتاب ولاسيما في سفر النفس منه : وانه ليس تعلق النفس بالبدن كتعلق صاحب الدكان بدكانه وليست آلاتها ذوات منفصلة ، — ره قده.

الفصل (١٢)

في ان واجب الوجود تمام الاشياء وكل الموجودات واليه يرجع الامور كلها

هذا من الغوامض الالهية التي يستصعب ادراكه الا على من آتاه الله من لدنه علماً و حكمة . لكن البرهان (١) قائم على ان كل بسيط الحقيقة كل الاشياء الوجودية ، الاما يتعلق بالنقائص والاعدام . والواجب (تعالى) بسيط الحقيقة واحد من جميع الوجوه ، فهو كل الوجود ، كما ان كله الوجود (٢).

---

(١) ملخص البرهان : أن كل هوية صح ان يسلب عنها شيء فهي متحصلة من ايجاب وسلب وكل ما كان كذلك فهي مركبة من ايجاب (هو ثبوت نفسها لها) وسلب (هو نفي غيرها عنها) ينتج أن كل هوية يسلب عنها شيء فهي مركبة، وينعكس بعكس النقيض الى ان كل ذات بسيطة الحقيقة فانها لا يسلب عنها شيء وان شئت فقل: «بسيط الحقيقة كل الاشياء» ومما يجب ان لا تغفل عنه ان هذا الحمل (اعني حمل الاشياء على بسيط الحقيقة) ليس من قبيل الحمل الشايع فان الحمل الشايع (كقولنا زيد انسان وزيد قائم) يحمل فيه المحمول على موضوعه بكلتا حيثيتي ايجابه وسلبه اللتين تركبت ذاته منهما ولو حمل شيء من الاشياء على بسيط الحقيقة بما هو مركب صدق عليه ما فيه من السلب فكان مركبا وقد فرض بسيط الحقيقة، هذا خلف. فالمحمول عليه من الاشياء جهاتها الوجودية فحسب، وان شئت فقل: انه واجد لكل كمال او انه مهيمن على كل كمال ومن هذا الحمل حمل المشوب على الصرف وحمل المحدود على المطلق. -طمدظله.

(٢) اشارة الى ان قولنا «بسيط الحقيقة كل الوجودات» من باب تعليق الحكم على الوصف المشعر بالعلية . فهو كل الوجود لبساطته و ان كله الذي لا بعض له هو الوجود لا يشوبه ماهية ولا عدم فـ«الكاف» في قوله «كما ان كله الوجود» للتعليل كما في قوله (تعالى) «و اذكروا الله كما هديكم» . ثم ان مفاد قوله «بسيط الحقيقة كل الاشياء» هو الكثرة في الوحدة بمعنى ان مرتبة من الوجود بوحدتها و بساطتها جامعة لكل الوجودات ويترتب عليها بفردها من الكمال ما يترتب على الجميع . وليس مفاده الوحدة في الكثرة كما يتوهم كثير من الناس حيث انهم اذا سمعوا ذلك القول طعنوا وطفقوا يقدحون فيه بانه يلزم ان يكون الحجر و المدر وغيرهما كلها واجب الوجود ووقعوا في ايهام الانعكاس اى : كل الاشياء بسيط الحقيقة ولم يعلموا ان هذا في العلم الحضوري المثالي الذي هو عين الذات الاحدية، واما الوحدة في الكثرة فهي مقام—

اما بيان الكبرى : فهو ان الهوية البسيطة الالهية لو لم يكن كل الاشياء لكانت ذاته متحصلة القوام من كون شيء ولا كون شيء آخر فيتركب ذاته ولو بحسب اعتبار(١)

---

١ فيضه المقدس الشامل ورحمته التي وسعت كل شيء وفي كل بحسبه، ولم يروا ان مسئلة الوحدة في الكثرة كتب العرفاء مشحونة بها وان الكثرة في الوحدة التي هي مفاد قوله «ان البسيط كل الوجودات» من خصائصه باعتقاده ولم يسبقه احد الا «ارسطاطاليس» بقول مجمل ، بل قال في موضع من الاسفار : «انه لم اجد على وجه الارض من له علم بذلك» وان لم يكن كذلك اذ قد صار من اصطلاحات العرفاء «مقام شهود المفصل في المجمل» و«مقام شهود المجمل في المفصل» الا ان يظن ان هذا الفيض المقدس والوجود المنبسط اذا لوحظ ساقط الاضافة من الماهيات وان ما به الامتياز في ذلك الوجود عين ما به الاشتراك فهو من مقام شهود المفصل في المجمل ، واذا لوحظ ظاهرا في المظاهر والمجالي فهو عكسه ، واني لااظن بهم ذلك غايته ان يكون كلامهم هذا متشابها ولهم محكمات غير ذلك ولعل قول «الشيخ العطار» في «منطق الطير» :

هم زجمله پيش هم پيش از همه جمله از خود ديده وخويش از همه

اشارة اليه .

وقال السيد المحقق «الداماد» (اعلى الله مقامه) في «التقديسات» : «وهو كل الوجود وكله الوجود ، وكل البهاء والكمال ، وكله البهاء والكمال ، وماسواه على الاطلاق لمعات نوره ، ورشحات وجوده ، وظلال ذاته ، واذ كل هوية من نور هويته فهو الهو الحق المطلق ولاهو على الاطلاق الاهو» ، انتهى .

ولعله يعتقد ان مراد السيد (قده) من قوله «هو كل الوجود» انه منشأ انتزاع المو - جودية في كل موجود سواء كانت موجودية نفسه او موجودية غيره كما صرح به كما اقتضاه ذوق اهل التأله حتى اطلقوه عليه (تعالى) تسمية وحينئذ فاين هذا من المقصود ؟ نعم لتحقيق هذه المسئلة وتفصيلها وسد ثغورها بأتم وجه حق المصنف (قده) ككثير من نظائره - مرتضى .

(١) انقلت: اللاكون نفي و سلب ليس شيء يحاذيه فلايستدعي التركيب . قلت: شر التراكيب هو التركيب من الاثبات والسلب اذا كان ذلك السلب سلب الكمال كما هو المفروض بل ان مسئلت الحق فلا تركيب الاهو، اذ التركيب يستدعي سنخين: احدهما الوجود و الحقيقة. والاخر هو العدم والبطلان اذ الوجود والوجود ليسا سنخين حيث ان ما به الامتياز فيهما عين ما به الاشتراك. واما لحاظ الماهية فيرجع الى اعتبار العدم .وايضا سبب هذا السؤال انك متى سمعت التركيب من شيئين تبادر الى ذهنك شيئية الوجود ولاتنحصر فيها الشيئية اما تسمع قولهم: «الشيء -

العقل وتحليله من حيثيتين مختلفتين (١) وقد فرض و ثبت انه بسيط الحقيقة ، هذا خلف فالمفروض انه بسيط اذا كان شيئا دون شيء آخر كأن يكون «الفا» دون «ب» فحيثية كونه «الفا» ليست بعينها حيثية كونه «ليس ب» ، والا، لكان مفهوم «الف» ومفهوم «ليس ب» شيئا واحداً و اللازم باطل ، لاستحالة كون الوجود والعدم امرا واحداً ، فالملزوم مثله ، فثبت أن البسيط كل الاشياء.

وتفصيله انا اذا قلنا : الانسان (مثلا) مسلوب عنه الفرسية او انه لافرس

— اما واجب الوجود واما ممكن الوجود واما ممتنع الوجود»؟ وشيئية الامتناع الشيئية العدمية، بل الامتناع أشد انحاء العدم، ثم اما تسمع قولهم: «الممكن زوج تركيبي»؟ واحدى بيئيته شيئية الماهية وهي وان لم يكن شيئية العدم لكن لم تكن شيئية الوجود ايضا وهي موضوع «اللاثين» والبرزخ بين البحرين: البحر العذب الفرات والبحر الاجاج فحصر التركيب في التركيب من شيئيتي الوجود نظر امي عامي فمدلول لفظ «زيد» (مثلا) ثلاثة: نحو وجوده، وماهيته، وفقده الوجودات الاخرى سيما فقد كمالاته المترقية. واما وجود لاحد له فلا فقد فيه كما لا ماهية له ففي البسيط الحقيقي لا تركيب ولو في العقل ولو من الوجدان والفقدان .

ان قلت: السلب خارج من الذات فلا يلزم التركيب في قوام الذات.

قلت الصفات السلبيــة للشيء بالنسبة الى ذات المعروض عرضيات و اما بالنسبة الى الذات التي هي مجموع الذات المعروضة والعارض ذاتيات كما ان عرضيات «زيد» بالنسبة الى ذاته النوعية عرضيات و اما بالنسبة الى هويته داخليات و«زيد» مجموع الطبيعة النوعية ،و العرضيات من صفاته الثبوتية والسلبية ـ ره قده.

(١) وليعلم ان الكلام انما هو في المصداق والواقعية الخارجية ـ لا المفهوم المنحنى وان كان كلامه يوهم وقوع البحث في المفهوم ـ وبيان ان مرتبة الوجود الواجبي لاقوام لها الا بالحقيقة الصرفة الوجودية بخلاف سائر المراتب دونها ، فانما به يتقوم مرتبتها الوجودية ليس هو صرف الوجود بل مع ما اقترنت بمن النقصانات والاعدام . فلا وقع لما قد يتوهم من انه كيف يمكن ان يقال في سائر المراتب بانها متحملة القوام من الوجود والعدم؟ مع ان كل مصداق للموجودية ليس الا هي، فان هذا خلط بين الواقعية المطلقة والمراتب المحدودة. ولسيدنا الاستاذ (دام مجده) مسلك أعذب، يمكن به الحصول على هذه النتيجة (اعنى كونه (تعالى) واجداً لكل كمال كل ذي كمال ولا يسلب عنه شيء منها) من جهة النظر الى وجوب الوجود بالذات، فان لازم كون الوجوب بالذات ان يمتنع ارتفاع الوجود على اى تقدير، فلا يكون محدودا والا ارتفع عما وراء الحد، فهو مطلق فلا يسلب عنه وجود ولا يسلب عن وجود ما يد.

فحيثية انه ليس بفرس ، لايخلواما ان يكون عين حيثية كونه انسانا او غيرها ، فان كان الشق الاول - حتى يكون الانسان بماهوانسان«لافرساً» - فيلزم من ذلك انامتى عقلنا مهية الانسان عقلنا معنى «اللافرس» وليس الامر كذلك ، اذليس كل من يعقل الانسان يعقل انه ليس بفرس، فضلاعن أن يكون تعقل الانسان وتعقل «ليس بفرس» شيئا واحداً ، كيف ؟ و هـذا السلب ليس سلباً مطلقاً و لاسلباً بحتاً ، بل سلب نحو من الوجود (١) . والوجود بماهو وجود ليس بعدم ولا بقوة وامكان لشيء ، الا أن يكون فيه تركيب . فكل موضوع هومصداق لايجاب سلب محمول مواطاة او اشتقاقا، فهو مركب . فانك اذااحضرت فى ذهنك صورته وصورة ذلك المحمول السلبي مواطاة اواشتقاقاً . وقايست بينهما بأن تسلب احدهماعن الآخراوتوجب سلبه عليه ، فتجد أن ما به يصدق على الموضوع أنه كذا غيرما به يصدق عليه انه ليس هو كذا ، (٢) سواء كانت المغايرة بحسب الخارج فيلزم التركيب الخارجي من مادة

---

(١) هذه العبارة وقعت فى اواخر مبحث العلة و المعلول من السفر الاول هكذا: «ولزم من تعقل الانسانية تعقل اللافرسية اذليست سلبامحضا بل سلب نحوخاص من الوجود وليس كذلك فانا كثيرا ما نتعقل» الى آخره. ولعله عدل لجواز تعقل السلب، ولكن ماوقع هيهنا احسن اذيكون جوابا لماعسى انيقال: السالبة لاتستدعى وجودالموضوع فلاتقتضى حيثية حتى يرد فيها بانها عين حيثية الايجاب اوغيرها. فحاصل الجواب انهذا السلب سلب من الموضوع الموجود والسالبة عندوجود الموضوع تساوق المعدولة و الموجبة السالبة المحمول على التحقيق ولذلك خص الكلام بالايجاب فى قوله «فكل موضوع هومصداق لايجاب سلب محمول» وقبل هذا القول و بعده ردد بين السلب والعدول اوايجاب السلب تنبيها على عدم التفاوت فى التأدية -س قده.

(٢) هذاواضح ولكن وقع فى ذلك الموضع من الاسفار وفى الشواهد بدل هذا: «فما به الشيء هو هوغيرما به يصدق عليه انه ليس هو» ولزومهذاغيرواضح اذالكلام فى ان الانسان (مثلا) ليس بفرس، لاان الانسان ليس بانسان لكنه (قده) بين ذلك فى كتابه المسمى بـ«اسرار الآيات» فانه قال: «ويستحيل انيكون المعقول من السلب نفس المعقول من الايجاب وان كان كل منهما مضافا الى شيء آخر، فان المضاف اليه معناه خارج عن معنى المضاف و الاضافة فالتخصيص به تخصيص بامر خارج و التخصيص بالامر الخارج لايضر حقيقة الشيء فى نفسها فاذن لوكان معنى ثبوت «ا» بعينه معنى سلب «ب» لكانت طبيعة الثبوت بعينها طبيعة السلب فيكون الشيء ←

وصورة . اوبحسب العقل فيلزم التركيب العقلي من جنس وفصل اومهية ووجود فاذا قلت (مثلا) : «زيد» ليس بكاتب ، فلايكون صورة «زيد» في عقلك هي بعينها صورة «ليس بكاتب»، والالكان «زيد» من حيث هو «زيد» عدماً بحتا، بل لا بدأن يكون موضوع مثل هذه القضية مركبا من صورة «زيد» وامر آخر به يكون مسلوباً عنه الكتابة ، من قوة اواستعداد . فان الفعل المطلق ليس بعينه عدم شيء آخر الاان يكون فيه تركيب من فعل بجهة وقوة بجهة اخرى ، وهذا التركيب بالحقيقة منشأه نقص الوجود، فان كل ناقص حيثية نقصانه غير حيثية وجوده و فعليته ، فكل بسيط الحقيقة يجب أن يكون تمام كل شيء . فواجب الوجود لكونه بسيط الحقيقة فهو تمام كل الاشياء، على وجه أشرف والطف ، ولايسلب عنه شيء الاالنقائص والامكانات والاعدام والملكات ، واذ هو تمام كل شيء و تمام الشيء أحق بذلك الشيء من نفسه ، فهو أحق من كل حقيقة بأن يكون هوهي بعينها ، من نفس تلك الحقيقة، بأن يصدق على نفسها. فأتقن ذلك و كن من الشاكرين .

فان قلت : اليس للواجب (تعالى) صفات سلبية ككونه ليس بجسم ولا بجوهر ولا بعرض ولا بكم ولا بكيف ؟

قلنا : كل ذلك يرجع الى سلب الاعدام و النقائص و سلب السلب وجود . و سلب النقصان كمال وجود . وليعلم : أن هذه المهيات الممكنة ليس لشيء منها وجود مطلق ، بل لكل منها وجود مقيد ، و نعنى بالمطلق مالا يكون (١) معه قيد عدمى وبالمقيد مايقابله .

— غير نفسه وهو محال» ، انتهى.

والحاصل انه وجود «زيد» اذا سلب عنه وجود «عمرو» وكان وجود «زيد» بما هو مصاحب للنقص والحد وبالجملة للعدم مصداقا لسلب وجود «عمرو» لزم التركيب وهو فيما نحن فيه محال ، واذا سلب عن وجود «زيد» بما هو وجود « زيد» كان الشيء غير نفسه لان الوجود فيهما بما هو وجود لا بما هو حصة اوفرد ، واحد اذا المفروض انه وجود «زيد» بما هو وجود «زيد» مسلوب عنه اذلو كان الفرد اوالحصة مسلوبا عنه كان المصداق النقص والعدم وهو الشق الاول — من قده.

(١) هذا كالتعريف الذي سينقله من العرفاء ، وقصده من التوضيح هو الاعتذار مماعسى —

وتوضيح ذلك أنك اذا حددت نوعاً محصلا كمهية الانسان(مثلا) بأنه حيوان ناطق ، يجب عليك ان تحضر معانيه وتضبطه وتقصد من قولك الشارح لمهيته، أنه لايزيد عليه شيء ولم يبق شيء من معاني ذاته واجزاء مهيته الآوقد ذكر في هذا القول الوجيز اوغير الوجيز ، والآلم يكن هذا الحد حداً تاماً له. فيشترط في مهية الانسان وحده، ان لايكون شيء آخر غير ماذكر من الحيوان والناطق . فلوفرض أن في الوجود نوعا محصلا جامعاً بحسب المهية مع هذه المعاني المذكورة في مهية الانسان ، معاني اخرى كالفرسية و الفلكية و غير ذلك ، لم يكن ذلك النوع انساناً بل شيئا آخر اتم وجوداً منه . وانما اردنا بقولنا (١) «نوعاً محصلا» ما تحصّل وجوده لاما تحصّل حده ومعناه فقط . فان الانواع الاضافية كالحيوان (مثلا) او الجسم النامي (مثلا) و ان كان لكل منها حد تام بحسب المفهوم الا أنّه ليس بحيث اذا اضيف الى ذلك المعنى معنى آخر كمالي، لم يحمل على المجموع اسم ذلك النوع الاضافي ومعناه ، ولهذا اذا اضيف الى الجسم النامي ، الحساس، يحمل على المجموع الذى هو الحيوان ، الجسم النامي و كذا يحمل على الانسان ، الحيوان ، وهذا بخلاف النبات ، اذقد تمت نوعيته الوجودية وتحصلت كما تمت مهيته الحدية فاذن وجد نوع حيواني لم يحمل عليه النبات وان حمل عليه الجسم النامي ، وكذا لم يحمل على النبات أنه حجر او معدن وان حمل أنه جسم ذوقوة حافظة للتركيب وكلامنا في الوجود الناقص اذاتم لافي المعاني المطلقة اذا ضم اليها معنى آخر ، فالاول غير محمول على شيء آخر فرض

—ان يقال . انه اذا كان الوجود البسيط جامعا لكل وجود فلم لايصدق عليه ماهيته ؟ فليجز ان يقال: انه انسان اوفلك اوملك اوغيرها بان الماهية هي المحدودة بالحد الجامع المانع وهذان الجمع والمنع يشير ان الى اعتبار قيدفيها فقط لضيقها وضيق وجودها فاذا اضيف الى وجود ماهية وجود آخر لم يصدق تلك الماهية عليه ـ س قده .

(١) اى : قولنا: «انك اذا حددت نوعا محصلا» ما يحصل وجوده لامايحصل مفهومه فقط اذ كل مفهوم حتى مفهوم الجنس الذى هو ماهية ناقصة ولاسيما جنس الاجناس بما هو مفهوم تام والنقص في ماهية الجنس انما هو بحسب التحصل لفناء تحصله في تحصلات فصوله المقسمة ـ س قده .

أنه اتم وجوداً منه ، بخلاف الثانى كالجنس المحمول على نوعه .

اذا تقرر هذا فنقول : ان «العرفاء» قد اصطلحوا فى اطلاق الوجود المطلق والوجود المقيد على غير ما اشتهر (١) بين اهل النظر . فان الوجود المطلق عند «العرفاء» عبارة عما لايكون محصوراً فى امر معين محدوداً بحد خاص والوجود المقيد بخلافه كالانسان والفلك والنفس والعقل وذلك الوجود المطلق هو كل الاشياء على وجه أبسط و ذلك (٢) لانه فاعل كل وجود مقيد و كماله ، و مبدء كل فضيلة اولى بتلك الفضيلة من ذى المبدء (٣) ، فمبدء كل الاشياء وفياضها يجب ان يكون هو كل الاشياء على وجه ارفع وأعلى. فكما ان السواد الشديد يوجد فيه جميع الحدود الضعيفة السوادية التى مراتبها دون مرتبة ذلك الشديد على وجه أبسط ، وكذا المقدار العظيم يوجد فيه كل المقادير التى دونه من حيث حقيقة مقداريتها لا من حيث تعيناتها العدمية من النهايات والأطراف ، فالخط الواحد الذى هو عشرة اذرع (مثلا) يشمل الذراع من الخط والذارعين منه وتسعة اذرع منه على وجه الجمعية الاتصالية ، وان لم يشتمل على

---

(١) انما اشتهر بينهم تخصيص المطلق والمقيد بالمفاهيم الذهنية مطلقا واما فى عرف العرفاء فكاد ان يكون موضوعا بالوضع التخصيصى اوالتخصص للامر العينى وذلك مثل الكلية بمعنى السعة والاحاطة كما فى عرف الحكماء «الاشراقيين» بل «الهيويين» واللابشرط وغيره المستعمل فى الوجود الحقيقى فقول العرفاء: «انه الوجود المطلق» مثل قول الحكماء: «الوجود البسيط كل الوجودات» ـ س قده .

(٢) بنى بيانه على علية المطلق للمقيد والعلة واجدة لكمال معلولة كما يقال : «معطى الشيء لايكون فاقدا له» وهو و ان كان بيانا تاما فى نفسه لكن الذى أشرنا اليه فى التعليق السابق أشرف مسلكا واعم نفعا ويتبين به كونه واحدا بالوحدة الحقة ومسائل شريفة اخرى ط مدظله .

(٣) اشارة الى سبك آخر بتغيير المدعى والدليل. أما المدعى فلانا لانجعل العنوان ههنا «البسيط كل الوجودات» بل نجعل انه مبدء الوجودات فاعل وغاية كل الوجودات وههنا ايضا من قبيل تعليق الحكم على الوصف ، المشعر بالعلية . وأما الدليل فهو ههنا ان معطى الخير و الكمال لايكون فاقدا له وان غاية الشيء كماله وكمال الشيء هو الشيء مع امر زائد اذ لو كانت غاية الشيء وكماله فاقد له لم يكن وصول الشيء اليها من قبيل الاستكمالات ، بل من قبيل التكونات والتفاسدات ـ س قده .

اطرافها العدمية التي يكون لها عندالانفصال عن ذلك الوجود الجمعي وتلك الاطراف العدمية ليست داخلة في الحقيقة الخطية التي هي طولبعطلق حتى لوفرض وجود خط غيرمتناه لكان اولى و اليق بان يكون خطاً (١) من هذه الخطوط المحدودة ، و انما هي داخلة في مهية هذه المحدودات الناقصة لا من جهة حقيقتها الخطية بل من جهة ما لحقها من النقائص والقصورات . وكذا الحال في السواد الشديد واشتماله على السوادات التي هي دونه ' وفي الحرارة الشديدة واشتمالها على الحرارات الضعيفة ' فهكذا حال اصل الوجود و قياس احاطة الوجود الجمعي الواجبي الذى لاتم منه بالوجودات المقيدة المحدودة بحدود يدخل فيها اعدام ونقائص خارجة عن حقيقة الوجود المطلق داخلة في الوجود المقيد . واليه الاشارة في الكتاب الالهي **«أن السموات والارض كانتا رتقاً ففتقناهما»** والرتق اشارة الى وحدة حقيقة الوجود الواحد البسيط ، والفتق تفصيلها سماء وارضاً وعقلا ونفساً وفلكا وملكا. وقوله (تعالى)(٢). **«وجعلنا من الماء كل شيء حي»** وهل الماء الحقيقي الا رحمته التي وسعت كل شيء وفيض جوده المار على كل موجود ؟ وكما أن الوجود حقيقة واحدة سارية في جميع الموجودات على التفاوت والتشكيك بالكمال والنقص فكذا صفاته الحقيقية التي هي العلم والقدرة والارادة والحيوة . سارية في الكل سريان الوجود (٣) على وجه يعلمه الراسخون فجميع الموجودات حتى الجمادات حية عالمة ناطقة بالتسبيح ' شاهدة لوجود ربها . عارفة بخالقها ومبدعها ' كما مر تحقيقه في اوائل السفر الاول. واليه

---

(١) اذلم يفته شيء من سنخ الخط بل فاتته القوابل والنقاط مثلا وهي مباينة بالنوع له. أما القوابل فلكونها جواهر والخط عرض وأما النقطة فلكونها حدا مشتركا بين الخطوط والحدود المشتركة مباثنة بالنوع لذوى الحدود كما ثبت في محله ـس قده .

(٢) هذا في الوحدة في الكثرة اظهر منه في عكسه وكلمة «حي» صفة ،وضحة لا مخصصة اشارة الى ان كل شيء له حيوة وشعور ـ س قده .

(٣) اى سراية لا تتصف بصفات المسرى فيه بل تفنيه و بهذا المعنى اطلق السير ايضا في قوله :

جمالك في كل الحقائق سائر ... وليس له الا جلالك ساتر

اى : الافرط نور جمالك ـس قده .

الاشارة بقوله: «وان من شيء الا يسبح بحمده(١) ولكن لا تفقهون تسبيحهم» لان هذا الفقه هو العلم بالعلم لا يمكن حصوله الا للمجردين عن غواشي الجسمية والوضع والمكان.

الموقف الثانى

في البحث عن صفاته تعالى على وجه العموم والاطلاق وفيه فصول:

الفصل (١)

في الاشارة الى اقسام الصفات: الصفة اما ايجابية ثبوتية واما سلبية تقديسية، وقد عبر الكتاب عن هاتين بقوله: «تبارك اسم ربك ذى الجلال والاكرام» فصفة الجلال ماجلت ذاته عن مشابهة الغير، وصفة الاكرام ماتكرمت ذاته بها وتجملت. و الاولى سلوب عن النقائص و الاعدام، و جميعها يرجع الى سلب واحد هو سلب الامكان عنه(تعالى) والثانية تنقسم الى حقيقية كالعلم(١) والحيوة، واضافية كالخالقية

(١): اى يسبح بتسبيحه ويحمد بحمده اى: كلها كاشفة لاسمائه وصفاته وشارحة لجماله وجلاله، والحمد ايضا اظهار كمال المحمود وكل وجود خير وحسن وجمال وجلال و لما كان كل وجود وخير منسوبا اولا الى الله (تعالى) وثانيا الى تعينه وماهيته ـ كما قال (عليه السلام) «مارأيت شيئا الاورأيت الله قبله» لان نسبته الى الفاعل بالوجوب والى القابل بالامكان ـ كانت وجودات العالم بشراشرها ألسنة ناطقة بان له الحمد وله الملك، لا بمحض دلالة الاثر على المؤثر كما يقوله المتكلمون، ولما لم يكن الأثر شيئا على حياله ـ بل ما هو فيه بما هو وجود لهو، و بهوية الهو المطلق هوية كل هو، وكان قد ينقضى فى نظر السالك دول المظاهر للاسماء، ويظهر دولة الاسماء، وتبدل الأرض غير الأرض والسموات وبرزوالله الواحد القهار ـ كان الحمد والتسبيح (المبنيان للفاعل) ايضا به (تعالى) ـ انت كما أثنيت على نفسك ـ ولذا جمع (تعالى) بين التسبيحين اوالحمدين (اعنى التسبيح و حمد الاشياء) فى قوله «يسبح» والتسبيح وحمد نفسه فى قوله «بحمده» وقوله (قده) «وهو العلم بالعلم» اشارة الى قراءة «يفقهون» بياء الغيبة لابتاء الخطاب ـ س قده.

(١) التمثيل بمثالين اشارة الى انقسام الحقيقة الى الحقيقة المحضة و الحقيقة ذات الاضافة فان الصفة مطلقا سواء كانت فى الواجب (تعالى) اوفى الممكن اربعة اقسام، لان الصفة اما سلبية واما ثبوتية ويندرج فى السلبية ماليس فى لفظه حرف سلب كالعمى والامية الموضوعين—

و الرازقية و التقدم و العلية . و جميع الحقيقيات ترجع الى وجوب الوجود ، اعنى الوجود المتأكد . وجميع الاضافيات ترجع الى اضافة واحدة (۱) هى اضافة

---

* لعدم البصر و عدم الكتابة ، والتعلم للعلم وفى الحق الاول كالقدوسية ، والثبوتية اما اضافية وهى ما كانت محض النسبة كالعالمية والقادرية ، واما حقيقية وهى اما حقيقية محضة ان لم تكن نسبة ولا ملزومة للنسبة كالحيوة والوجوب بالذات وعلم العالم بذاته ، واما حقيقية ذات اضافة ان لم تكن نسبة ولكن تكون ملزومة للنسبة كالعلم بالغير والقدرة عليه؛ فعلم زيد بالشمس (مثلا) صورة فى ذهنه و ليست اضافة بل كيفية و لكن تلزمها النسبة الى الشمس الخارجية و تلك النسبة هى العالمية .

اذا عرفت هذا فنقول : الصفات السلبية ليست عين ذات الموصوف والا ، لكان الموصوف عدما . ان قلت : هى محذور فى كون مصداقها عين الذات فان الثبوتية الحقيقية ايضا مصداقها عين الذات لا مفهومها . قلت : السلب لا مصداق له وظاهر ان الموجود لا يكون مصداقا و فردا ذاتيا للسلب والعدم ، نعم يصلح لان يكون منتزعا منه وفردا عرضيا لهما بخلاف المفهوم الثبوتى فان الموجود فرد ذاتى له والكلى الطبيعى ومايجرى مجراه موجود عين فرده الذاتى . ان قلت: سلوب البارى (تعالى) عندكم من باب سلب السلب فيكون اثباتا . قلت السلب مطلقا اينما تحقق واى شىء كان مسلوبه بما هو سلب لا يحاذيه شىء وكونه اثباتا وثبوتا انما هو شأن فرده العرضى لا بما هو طبيعة سلب وعدم و الصفات الاضافية ايضا (اعنى المضافات الحقيقية لا المشهورية) زائدة على ذات الموصوف والا ، لكان الموصوف نسبة محضة والسؤال والجواب جاريان هنا ايضا . ان قلت : السلب والاضافة كيف يكونان صفتين لشىء و هما نفى محض و اعتبارى؟ قلت : العقل لا يعتبر فى صفة الشىء كونها امرا عينيا ، بل يكتفى فيها بكونها فى ظرف نفس الامر فان الكلية صفة للانسان والفرس وغيرهما وهى من المعقولات الثانية و لذا كان العرض اما محمولا بالضميمة واما خارجا محمولا مطلقا وكلاهما صفة الشىء فالتى من صفات الواجب (تعالى) عين ذاته هى الصفات الثبوتية الحقيقية بكلتا شعبتيها ـ س قده .

(۱) اى : نفس مفهومها الاضافى المندرج تحته جميع اضافاته (تعالى) فان للوجود الحق قيومية حقة حقيقية بالنسبة الى الوجود المطلق المسمى عندهم بالرحمة الواسعة ، و للوجود المطلق قيومية حقيقية ظلية بالنسبة الى الوجودات المقيدة وهنا قيومية اضافية منطوية فيها المفاهيم الاضافية التى حكموا بزيادتها على الذات .

ان قلت هل يمكن ان يكون معنى كلامه (قده) ان حقائق الصفات الاضافية وماينتزع هى عنها ترجع الى اضافة اشراقية هى القيومية الحقيقية الظلية التى ذكرتموها ؟ بمعنى انهاـ

القيومية(١) هكذا حقق المقام والافيؤدي الى انثلام الوحدة وتطرق الكثرة الى ذاته الاحدية ، تعالى الله عن ذلك علواً كبيراً .

بيان تفصيلي: واجب الوجود وان وصف بالعلم والقدرة والارادة وغيرها كما ستبين لكن ليس وجود هذه الصفات فيه الا وجود ذاته بذاته فهي وان تغايرت مفهوماتها لكنها في حقه (تعالى) موجودة بوجود واحد كما قال «الشيخ» في «التعليقات» من أن الاول (تعالى) لايتكثر لاجل تكثر صفاته لان كل واحدة من صفاته اذا حققت تكون الصفة الاخرى بالقياس اليه ، فيكون قدرته حيوته وحيوته قدرته وتكونان واحدة ، فهو حي من حيث هو قادر وقادر من حيث هو حي وكذا في سائر صفاته .

و قال «ابوطالب المكي»: «مشيته (تعالى) قدرته ومايدركه بصفة يدركه بجميع الصفات اذلا اختلاف هناك» وسيأتي زيادة توضيح لهذا المقام بوجه يظهر لك مزلة بعض الاقدام وكما أن صفاته الحقيقية كلها حقيقة واحدة لاتزيد على ذاته (تعالى) وان تغايرت مفهوماتها والا لكانت الفاظها مترادفة ، فكذا صفاته الاضافية وان كانت زائدة على ذاته متغايرة بحسب المفهوم ، لكن كلها اضافة واحدة متاخرة عن الذات ولايخل بوحدانيته كونها زائدة عليه فان الواجب (تعالى) ليس علوه و مجده بنفس هذه الصفات الاضافية المتأخرة عنه وعما اضيف بها اليه ، وانما علوه ومجده وتجمله و بهائه بمبادى هذه الصفات التي هي عين ذاته الاحدية اى : يكون ذاته (تعالى) في

مر شئونها و فنونها و انطوائها فيها يكون كانطواء الأسماء والصفات التي في مرتبة الواحدية في الاحدية و كل اسم نفس ذلك المسمى مـاخوذاً بتعين من التعينات الكمالية كما هـو طريقة العرفاء .

قلت لايناسب هذا المعنى قوله (قده) فيما بعد باسطر: «والمتأخرة عنه وعما اضيف بها اليه» لان القيومية الحقيقية و لوكانت تلك الاضافة الاشراقية ليست متأخرة عما اضيف اليه كيف ؟ وهى من صقع اول الاوائل مقدمة على الكل بتقدمه ، بل هي كالمعنى الحرفي لايمكن الحكم عليها بالعينية اوالزيادة . ثم ان القيومية التي من الاضافات من التقويم الوجودى و لوجعلت مبالغة القيام بذاته (كما عندالبعض) لم تكن من الاضافات كما لايخفى -س قده .

(١) وهي كونه بحيث يقوم بهغيره من وجود اوحيثية وجودية فان الخلق ، والرزق و الحياة ، والبدء ، والعود والعزة ، والهداية ، (الى غيرذلك) حيثيات وجودية في موضوعاتها من الوجودات الامكانية ، وهي جميعاً قائمة به (تعالى) مفاضة من عنده - ط مدظله .

ذاته بحيث ينشأمنه هذه الصفات وينبعث عنه هذه الاضافات ، وكما أن ذاته بذاته مع كمال فردانيته وأحديته يستحق هذه الاسماء من العلم والقدرة والحيوة من غير ان يتكثرو يتعددحقيقة اواعتباراً وحيثية ، لان حيثية الذات بعينها حيثية هذه الصفات كما قال « ابو نصر الفارابى »: «وجود كله ، وجوب كله، علم كله قدرة كله ، حيوة كله» لأن شيئاً منه علم وشيئاً آخرمنه قدرة ليلزم التركيب فى ذاته ، ولا أن شيئاً فيه علم وشيئاً آخرفيه قدرة ليلزم التكثرفى صفاته الحقيقية، فكذا صفاته الاضافية لايتكثر معناها ولايختلف مقتضاها وان كانت زائدة على ذاته ، فمبدئيته بعينها رازقيته وبالعكس ، وهما بعينهما جوده وكرمه وبالعكس وهكذا فى العفو والمغفرة والرضا و غيرها اذلو اختلف جهاتها و تكثرت حيثياتها لادى تكثرهـا الى تكثر مباديهـا وقدعلمت أنها عين ذاته (تعالى).

قال الشيخ المتاله «شهاب الدين» المقتول فى بعض كتبه : « ومما يجب ان نعلمه ونحققه : انه لايجوزان يلحق الواجب اضافات مختلفة توجب اختلاف حيثيات فيه بل له اضافة واحدة هى المبدئية ، تصحح جميع الاضافات كالرازقية والمصورية و نحوهما ، ولاسلوب فيه كذلك ، بل له سلب واحد يتبعه جميعها وهو سلب الامكان ، فانه يدخل تحته سلب الجسمية والعرضية وغيرهما ، كما يدخل تحت سلب الجمادية عن الانسان سلب الحجرية والمدرية عنه وان كانت السلوب لايتكثر على كل حال». انتهى كلامه . وهو كلام فى غاية الجودة الاان فى قوله «وان كانت السلوب لاتتكثر» محل بحث (١) كما مرت الاشارة اليه من أن سلوب الوجودات (٢) بماهى وجودات

(١) اعتراض على اطلاق قوله : «وان كانت السلوب لاتتكثر » ، الى آخره ، والا فالسلوب التى عدها ، سلوب الأعدام لاسلوب الوجودات وهى لاتتكثرو لاتكثر- ط مدظله.

(٢) اقول: عبارة «الشيخ» لاتأبى عن ذلك لانه من باب رفع الايجاب الكلى لاالسلب الكلى اى : وان ليس كل سلب يتكثر ، بل بعضه يتكثر كسلب الكمال و بعضه لايتكثر كسلب النقص ، ولوسلم انه من باب السلب الكلى فالمراد ان لاشىء من السلب الكلى فالمراد ان لاشىء من السلب بماهو سلب يتكثر اذ لاميزفى الاعدام من حيث العدم ، وان كان تكثرا ففيما تضاف اليه من المسلوبات. ثم ان الشيخ نفى التكثر لا التكثير و لوفى سلوب الكمالات كما يشعر بقوله «ممايوجب» الى آخره والجواب عن هذا انه من باب الاستلزام - س قده .

مما يوجب تكثرا فى المسلوب عنه ، و الذى من السلوب لايوجب تكثر الحيثية فى الموصوف بما هو سلب السلب كسلب الامكان عن واجب الوجود . ويندرج تحته سلب الجوهرية والعرضية والجسمية والكيفية والكمية وغيرها . واما سلب الوجود الاكمل عن الوجود الانقص (كسلب مرتبة العقل عن النفس مثلا) وسلب مرتبة الواجب عن العقل فذلك لامحالة يوجب تكثرا و كذلك سلب المساوى عن المساوى فى الدرجة كسلب الفرسية عن البقر.

قال بعض المحققين فى شرح قوله: «كما يدخل تحت سلب الجمادية عن الانسان سلب الحجرية والمدرية»: «ان غرضه من ذلك ان السلوب قد يحتاج الى حيثيات ذاتية مختلفة كسلب الجمادية عن الانسان، فانه من حيث كونه ناميا وسلب الشجرية عنه فانه من حيث كونه حساساً متحركا بالارادة ، وسلب الفرسية عنه فانه من حيث كونه ناطقاً وتلك حيثيات ذاتية متعددة. ولا كذلك الحال فى واجب الوجود . فان جميع السلوب مستندة الى ذاته الاحدية مرة واحدة لان ذاته مقتضية لسلب الامكان المستلزم لسلب النقائص فافهم» انتهى .

اقول: لايخفى عليك مافيه بعد الاطلاع على ماذكرنا فان حيثية الناطقية فى الانسان تكفى لان تكون مصححة لسلب الجمادية والشجرية والفرسية كما ان العقل الفعال مع بساطته يسلب عنه جميع الممكنات التى دونه فى الرتبة من غير حاجة الى حيثيات ذاتية مختلفة فيه ، فعلم: ان القاعدة الكلية فى تصحيح سلوب النقائص عن شيء هو كماله الوجودى. وفى تصحيح سلوب الكمالات عن شيء هو نقصانات وجهاته العدمية. فكلما يسلب عنه شيء وجودى بما هو وجودى ، فهو لامحالة مركب خارجى اوذهنى كالانسان يسلب عنه الملكية ، والعقل يسلب عنه الواجبية ، فهو لامحالة مركب الذات من هاتين الحيثيتين: احديهما وجودية . والاخرى عدمية. واما الانسان اذا سلب عنه الجمادية والشجرية وغيرذلك فلايحتاج فى ذلك الى حيثية اخرى غير حيثية ذاته النفسية النطقية. فعليك بالتثبت فى هذا المقام حتى لاتزل قدمك عن سبيله ، ولا يزعجك عماذكرنا سابقا ان البسيط الذات هو كل الموجودات .

الفصل(٢)

في قسمة اخرى رباعية للصفات الثبوتية حتى يعلم أن ايتها لائقة للذات الواجبة .

الصفات اما محسوسة واما معقولة وكل منهما اما عين الموصوف اوغيره فهذه اربعة : الاول كالمتصل للجسم (١) والثاني كالاسود له ، والثالث كالعالم للعقل ، (٢) والرابع كالعالم للانسان البشرى فنقول : صفات البارى ليست من قبيل المحسوسات اذهو اجل من ان يناله حس فما ضل المجسمة والمشبهة اولا من قبيل الصفات الزائدة لازمة كانت كما يقوله الاشاعرة ، او مفارقة كما يقوله الكرامية - تعالى عن اوهام الجاهلين المضلين علوا كبيرا - اذ لو كان كذلك يلزم ان يكون عارية في مرتبة ذاته بذاته عما هو صفة الكمال كالعلم والقدرة والحيوة وغيرها ، فيكون تجمله بغير ذاته فيكون للغير تأثير في كماله وتمامه ويؤدى الى الدور المستحيل(٣)، فيلزم ان(٤)

(١) اى : للصورة الجسمية حيث يطلق عليها الجسم كثيرا لانها الجسم في بادى النظر ، واما المتصل للجسم المركب فمعلوم انه جزء لاعين - س قده.

(٢) على ماذهب اليه تبعا للشيخ الاشراقى من ان العقول وجودات محضة لاماهية لها اوالمراد كالعالم لوجود العقل اذ من الواضحات زيادة العلم على ماهية العقل اذ الماهية من حيث هي لاىشيء كانت ليست الاهي لاعالمة ولاجاهلة - س قده .

(٣) ان قلت: جهة التوقف منفكة لان الصفات متوقفة في وجودها على الذات والذات متوقفة في كمالها على الصفات وهل هذا الاكتوقف كل من العرض والموضوع على الاخر بوجه غير دائر لان توقف العرض في وجوده وتوقف الموضوع في تشخصه قلت : كونه (تعالى) فاعلا ذا حيوة وشعور وقدرة مفروغ عنه صدور الحيوة والعلم و القدرة والارادة وغيرها موقوف على هذه . ان قلت : هذا تقدم الشيء على نفسه لاالدور. قلت : الدور باعتبار توقف صدور العلم على الحيوة والارادة مثلا، وتوقف صدورهما على العلم وقس عليه ثم انه ليس المراد التجمل بسبب غير المنفصل اذ مقتضى عروض الصفات معلوميتها ويكتفى بنفس المعروض وهو واضح - س قده.

(٤) لكون ذاته معطية ومستطيعة ولان الذات اكمل من الصفات لكونها عاطلة للصفات والصفات اكمل من الذات لكونها كمالا وحلية للذات فالذات اكمل من الذات بقياس المساواة . فان قلت: لاعلية ولاتأثير بينهما على طريقة المصنف (قده) كما سيأتي .قلت: نعبر بالاصل والتبع او نحوهما - س قده.

يكون ذاته اكمل من ذاته ، و على قاعدة الاشراق يلزم ان يكون ذاته انور من ذاته ، اذا تنور بانوار صفاته ، و الكل مستحيل ولان الفطرة حاكمة : بأن ذاتاً يكون كمالها بنفس ذاتها اشرف واكمل من ذات استكملت بأمر زائد على ذاته. وعلى الجملة ليس في ذاته لكونه مبدء سلسلة الخيرات الوجودية والاضافات النورية شيء بالقوة اصلا ، ولافي ذاته جهة امكانية . بل كله وجود بلا عدم ، و كمال بلا نقص وفعل بلاقوة ، ووجوب بلاامكان ، وخير بلاشر ، لانه غير متناهي الشدة الوجودية اي ذاته عن القصور والانفعال فصفاته الجمالية كلها عين ذاته اي : وجودهـا بعينه وجود الواجب ، فهي كلها واجبة الوجود من غير لزوم تعدد الواجب واليه الاشارة بقول الشيخ «ابي نصر الفارابي» : «يجب ان يكون في الوجود وجود بالذات وفي العلم علم بالذات ، وفي القدرة قدرة بالذات وفي الارادة ارادة بالذات ، حتى تكون (١) هذه الامور في غيره لابالذات» اقول : وهكذا في كل صفة كمالية (٢) للموجود بماهو موجود .

تنوير عرشي: وهذا يرشدك الى ان حقائق الاشياء يجوز ان يكون لهاوجود بسيط جمعي والى انه قديكون لحقيقة واحدة انحاء من الوجود بعضها مادي وبعضها مجرد ، بعضها ممكن و بعضها واجب كاصل الوجود فانه حقيقة واحدة بعضها جوهر

(١) حاصل كلام المعلم: أنه كما يقول الالهيون في دليل اثبات الواجب (تعالى): ان الوجود ان كان واجبافهو، والا استلزمه دفعاللدور اوالتسلسل نعم هذاالبيان في توابع الوجود فنقول: العلم ان كان واجبا فهو وان كان متعلقا بالغير فذلك الغير ايضا علم لان معطي الكمال لايكون فاقداً له ثم ننقل الكلام الى ذلك العلم وهكذاحتى يصل الى علم قائم بذاته وكذافي القدرة والارادة وغيرهما مما هو من عوارض الموجود بماهوموجود من غير استلزام تجسم وتقدر من قدمه.

(٢) المرادبالصفة الكمالية، مالايرجع الى عدم اوعدمي كالماهية، والموجودمن حيث هوموجود هوالوجود من حيث هووجود والصفة المنتزعة من الوجود كذلك يجب ان تكون عينه غيرزائدة عليه وان خالفته مفهوما ولولم تكن عينه لكانت غيره فكانت باطلة لاصالة الوجود وبطلان غيره، و قدفرضت صفة كمالية هذاخلف و اذكان الواجب (تعالى) وجوداً حقالا عدم معه ثبتت له الصفة المذكورة فكانت عينه والصفات الواجبية أيا ماكانت هي الصفات المنتزعة عن الموجود بماهو موجود تثبت للواجب لذاته وتثبت لغيره بمفاهيم ذلك ـط مدظله .

وبعضها عرض ، منها واجب ومنها ممكن وذلك لان هذه الصفات مما يقع الاشتراك فيها بحسب المعنى والمفهوم بين الواجب والممكن ، وهي في الواجب عين ذاته ، فتكون واجبة لان وجوده عين العلم والقدرة والارادة وغيرها والعلم في علم العقل بذاته عقل وفي علم النفس بذاتها نفس وقد يكون عرضاً من مقولة الكيف و هو كيفية نفسانية غير القدرة والارادة اللتين هما ايضاً كيفيتان نفسانيتان متغائرتان ومغائرتان للعلم فهي هيهنا مختلفة في الوجود لكل منها اثر خاص وهي كلها هناك شيء واحد وجوداً وعيناً وكذا فعلا وتاثيرا ، فان اثر العلم هناك بعينه اثر القدرة والارادة والحيوة. فكما ان المعلول معلومه (تعالى) فكذا مقدوره ومراده ، وحي بحيوته ومجعول بجعله بالذات من غير اختلاف جهات الا بحسب الاسماء ومفهوماتها. هكذا يجب ان يحقق الامر في عينية الصفات للواجب لا كما فهمه المتأخرون الذاهبون الى اعتبارية الوجود ، فجعلوا معنى عينية الصفات في الباري (تعالى) ان مفهوماتها مفهوم واحد وانه يترتب على ذاته بذاته ما يترتب على تلك الصفات في غيره وهذا بناء على غفلتهم عن سر الوجود ودرجاته المتفاوتة (١) ونزيدك ايضاحاً لهذا المرام .

الفصل (٣)

في حال ما ذكره المتأخرون في أن صفاته (تعالى) يجب (٢) أن يكون نفس ذاته

---

(١) في قولهم الاول غفلوا عن اصل الوجود فكان عينية كل من الصفات مع الاخرى ومع الذات بحسب المفهوم والحمل بينها اولياً لعدم اصالة الوجود عندهم واما في قولهم «بالنيابة وانه مترتب على ذاته» الى آخره ، فقد غفلوا عن سر الوجود وان حقيقة كل صفة هي الوجود فتكون مقولة بالتشكيك كالوجود وتكون (مثلا) الصورة القائمة من المعلوم بالنفس صفة وعلم النفس والعقل والواجب (تعالى) بذواتهم ايضا صفة فلو كانوا متفطنين بهذا العرض العريض للوجود وتوابعه مع وحدتها وبساطتها لم يتحاشوا عن كون العلم قائما بالذات بل الواجب الوجود بالذات صفة وعلما بالحقيقة ولم يتفوهوا بالنيابة ويمكن جعل اضافة السر الى الوجود بيانية حتى تكون اشارة الى قولهم الاول ويكون قوله : «ودرجاته المتفاوتة» اشارة الى قولهم الثاني -س قده.

(٢) ما اقاموه من الدليل عليه انما ينتج (على تقدير تمامه) أن ليس له صفة هي غير ذاته ، وهذا غير كون صفاته عين ذاته. ولعل الدليل مأخوذ من مشرب الاعتزال -ط مد ظله.

قالوا: كلما هوصفة لشىء (۱) فيفتقر الى مايقوم به ، فكلما قيامه بشىء فوجوب وجوده متعلق به و كلما وجوب وجوده متعلق بغيره فهوليس بواجب لذاته، فيكون ممكنافى نفسه ، فالصفات كلها سواء كانت للواجب اوللممكن ممكنة فى انفسها و كيف يكون الصفة وصاحبها واجبى الوجود؟ وقدتبين نفى تعددالواجب فى الوجود. واما انه هل يجوز عليه (تعالى) صفة ممكنة ، فنقول: يمتنع عليه الصفة المتقررة فى ذاته لانه لوتقررت فى ذاته صفة ممكنة ففاعلها ومرجحها لابدان يكون ذاته ، اذلا واجب سواه ولاينفعل ايضاً عن مجعولاته وهو بين (۲) وحينئذ يلزم ان يكون الذات الاحدية فاعلة ومنفعلة وهومحال ، لان كل ذات فعلت وقبلت فيكون فعلها بجهة و قبولها باخرى لوجوه :

الاول ان الفعل للفاعل قديكون (۳) فى غيره والقبول للقابل لايكون فى غيره فجهة الفعل غيرجهة القبول وقدثبت بساطته (تعالى).

الثانى انهما لوكانتا جهة واحدة لكان كلما فعل بنفسه (٤) قبل و كلما قبل بنفسه فعل والوجود يكذبه.

---

(۱) اى : صفة مغائرة لشىء اوصفة لشىء غيره، ولولا تقدير الغيرية لكان قوله : «فيفتقر الى مايقوم به» فى محل المنع وهوظاهر -طمدظله.

(۲) لان شر الحاجات هو الحاجة الى المعلول و ايضا المعلول ينفعل عن الذات باعتبار الصفة كالعلم و المشية و القدرة و نحوها فلو حصلت صفاته عن مجعولاته لزم الدور - س قده .

(۳) كلمة « قد » للتحقيق كما فى قوله تعالى : «قديعلم الله المعوقين» او لماكان فى الايجاب الجزئى كفاية فى اثبات المطلوب - مع انه لو اورد الكلية لكان مصادرة و دلالة المفاهيم ضعيفة - اورد سور الجزئية التى هى نقيض للكلية الاخرى وهذا اولى فلا يراد انه يفهم منه ان فعل الفاعل قديكون فى نفسه وهو التزام لمطلوب الخصم- س قده .

(٤) كلمة « بنفسه» فى الموضعين متعلقة «بفعل» الذى يليها والافهى خالية عن الفائدة لانها فعل بامرزائد على ذاته ايضا قبل بذلك الامرالزائد وبالعكس لان المفروض ان الفعل و القبول جهة واحدة وقوله : « والوجود يكذبه » لان الهيولى الاولى قابلة لاغيرو الصورة النوعية فاعلة لاغير. -ه

الثالث أن الفاعل هو الذى يقتضى وجود المعلول و يجعله واجب الحصول ويوجده وان توقف وجود المعلول على غيره من بواقى العلل والقابل لايقتضى المعلول ولايجعله واجب الحصول وليس له الا الصحة والتهيؤ والاستحقاق لوجود المقبول ، فنسبة الفاعل الى مفعوله بالوجوب ، ونسبة القابل الى مقبوله بالامكان ، والوجوب مبطل للقوة ولايبطل الشيء لذاته ما اقتضاه لذاته ، فهما جهتان مختلفتان . فثبت أن الواجب (تعالى) لو اتصف بصفة متقررة فى ذاته لزم اختلاف جهتين فى ذاته وهاتان الحيثيتان اما ان تكونا لازمتين له اومقومتين له اوالواحدة منهما مقومة والاخرى زائدة (١) وعلى التقادير يلزم تركب الذات فى الواحد الحقيقى .

اما على الشقين الاخيرين فواضح .

واما على الشق الاول فنعيد الكلام الى صدورهما بأن نقول : انهما لايصدران الا بجهتين مختلفتين أيضاً فاما أن يتسلسل الامر لاالى نهاية اوينتهى الى جهتين مقومتين

← ان قلت : الصورة النوعية اوالعقل لامحالة لهما عوارض وصفات يقبلانها فهما فعلا وقبلا لاانهما فعلا لاغير .

قلت : ليس المراد لزوم التساوى بحسب التحقيق اوبحسب الصدق مطلقا ، بل المراد لزوم التساوى بحسب الصدق بالنسبة الى الامر الواحد الذى فعل اوقبل ، بل المراد لزوم الاتحاد ، والوجود يكذبه لان الواجب (تعالى) لايقبل مجعولاته المادية مثلا ، والعقل والصورة لايقبلان معاليلهما فالاولى ان يقرء «الفعلان» بالبناء للمفعول وكلمة «بنفسه» حينئذ ايضا ألصق بما بعدها - س قده .

(١) لا يخفى انه يبقى هنا احتمالا آخر وهو ان تكون احديهما عينا للذات والاخرى لازمة لها و استلزامه لمحذور ، ليس عذراً لعدم تعرضه ، اذ كل الشقوق مستلزمة للمحاذير . لكن يمكن ان يقال : هذا الشق كان بطلانه أوضح اذ ننقل الكلام الى صدور الجهة اللازمة فاما ان تستند الى الجهة العينية (اعنى الذات) فهو باطل لتعاند الفعل والقبول فلايستند جهتاهما الى ذات بسيطة ، واحدى الجهتين الى الاخرى ، وان كانت جهة قبول الصفات هى الجهة اللازمة وجهة صدورها الذات البسيطة ، (كجهة صدور الجهة اللازمة) لزم صدور الكثير عن الواحد واما ان تستند الى جهة اخرى لازمة وهلم جراً فيلزم التسلسل . واما ان ينتهى الى جهة مقومة فيلزم التركيب فى الذات مع محذور آخر وهو الخلف اذ عاد ما فرضناه عينا جزءاً فالمحذور هنا أشد من هذه الحيثية - س قده .

لذاته ـ تعالى عنه علوا كبيراً ـ هذا ماذكروه في عينية صفاته (تعالى) الحقيقية وفيه بحث من وجوه :

الاول : أنا نقول : ان هيهنا اشتباهاً من باب أخذ القبول (١) بمعنى الانفعال الاستعدادي مكان القبول بمعنى مطلق الاتصاف ، والبرهان لايساعد الاعلى نفي الاول دون الثاني فلقائل أن يقول: صفاته (تعالى) لوازم ذاته (٢) ولوازم الذات لاتستدعي جعلا مستقلا بل جعلها تابع لجعل الذات وجوداً و عدماً . فان كانت الذات مجعولة كانت لوازمها مجعولة بذلك الجعل و ان كانت غير مجعولة كانت لوازمها غير مجعولة باللاجعل الثابت للذات . ولايبعد أن يكون هذا قول من ذهب من المتكلمين الى أن صفاته (تعالى) واجبة الوجود بوجوب الذات .

والثاني ان الدليل منقوض بالصفات الاضافية (٣) له (تعالى) كالمبدئية والسببية وغيرهما ، لجريان الدليل بجميع مقدماته فيها ، فيلزم اما عدم اتصافه بتلك الصفات

---

(١) «القبول» بمعنى الانفعال التجددي هو ان يطرء على الشيء كمال يليق به بسبب الغير او بالغير بمدخلية المادة «والقبول» بمعنى مطلق الاتصاف هو ان يتصف شيء بشيء لازم له بذاته بلا مدخلية المادة فالنار قابلة للحرارة بالمعنى الثاني والماء قابلة لها بالمعنى الاول ، و المادة النارية لامدخلية لها في قبول الحرارة فلو فرضت الصورة النوعية النارية مجردة عن المادة لكانت متصفة بالحرارة ايضا ، و لوازم الماهيات و كذا لوازم الوجودات ، قبولها بمعنى مطلق الاتصاف وحيثية اتصافها بلوازمها عين حيثية مصدريتها ومنشأيتها لها سواء كانت فواعل بالطبع لها اوبالاختيار ، الاعم من الفاعل بالرضا اوبالعناية ـ س قده .

(٢) هذا كلام آخر مع القوم وليس نتيجة لماقبله ، اذفيما قبل منع جهة القبول وراء جهة الفعل وهيهنا منع جهة الفعل ايضا بانها لامجعولة بلا مجعولية الذات الاانه فرع هذا الكلام على ما قبله لابتنائها على كونها لوازم فكانه قال : فاذا كانت الصفات مقبولة لذاته (تعالى) لابمعنى الانفعال التجددي وذلك لكونها لوازم فلقائل ان يقول : اللازم لايستدعي جعلا مستقلا ـ س قده .

(٣) اقول : بعد ما حققت لك معنى الصفات الاضافية و انها انتزاعية ـ و لهذا قالوا بزيادتها ـ تعلم أن لاورود لهذا النقض اذمن مقدمات الدليل ان كل ماهو صفة لشيء فيفتقر الى ما يقوم به وهذا لايجرى في الاضافات اذلاقيام للامر الانتزاعي بشيء وليس امرا ينضم الى الموصوف ـ س قده .

اوعدم كونها زائدة على الذات ، وكلا القولين باطل . ويرد على الوجه الاخير من الوجوه الثلثة مفاسد :

احدها انتقاضه ببعض الصفات الحقيقية له (تعالى) حيث يلزم على ما ذكر اختلاف جهاتها ، فان علمه (تعالى) بعينه قدرة باعتبار وارادة باعتبار . والقدرة بحسبها امكان صدور الفعل (١). والارادة تقتضي وجوبه . فعلمه (تعالى) من حيث انه قدرة يصح منه الصدور واللاصدور ومن حيث انه ارادة يجب عنه الصدور . فلو كان جهة هذا الامكان غير جهة الوجوب يلزم أن يكون ذاته ذا حيثيات مختلفة ، مع أن حيثية ذاته بعينها حيثية جميع صفاته الحقيقية الكمالية ، وكذا حيثية كل صفة كمالية له هي بعينها حيثية سائر الصفات الكمالية ، وسيأتي تحقيق هذا المقام .

وثانيها : المنع بأنا لا نسلم ان نسبة القابل الى المقبول بالامكان الخاص المنافي للوجوب ، لم لا يجوز أن يكون بالامكان العام ؟ وهو غير مناف للوجوب . وربما يجاب عنه : بأنا نعلم بديهة أن القابل بما هو قابل يجوز كونه متصفا بالمقبول ، ويجوز أن لا يكون متصفا به ، فالاتصاف بالفعل ليس من حيثية القابلية بل من حيثية اخرى . ولك أن تدفعه : بمنع الكلية ، فان ما ذكر غير جار في اتصاف المهيات بلوازمها ، اذ لا يمكن أن يقال : ان الاربعة يجوز أن يكون زوجا ويجوز ان لا يكون زوجا بل هي واجبة الزوجية .

وثالثها أن التنافي بين الوجوب والامكان فيما نحن فيه ممنوع ، اذ الايجاد ايجاب وجود المعلول في حد نفسه ، والقبول امكان حصول المقبول في القابل ، فالامكان

(١) فيه ان هذا معنى قدرة الحيوان واما قدرة الواجب (تعالى) فمعناها صدور الفعل عقيب العلم والمشية وقد حقق (قده) في كتبه ذلك وقد كذب المحقق «الخفري» في ادعائه التلازم بين معنيي القدرة اعني صحة الصدور و الامكان المذكور وكون الفاعل بحيث ان شاء فعل وان لم يشأ لم يفعل . ولعل هذا الاعتراض ونظائره «ماقبله وبعده» غير الاول من غيره نقلا بلا استناد الى قائله ولم يزيفه اتكالا على ما حققه في موضعه كما قال : «وسيأتي تحقيق هذا المقام» ويرشدك الى ما ذكرنا تصديره البحث الاول بقوله : «وانا نقول» وتصديره تحقيقاته اللاحقة (اعني قوله : «لا يخفى عليك ان هذا الكلام وان دفع» ، الى آخره) بقوله : «اقول» اشعارا بان ما وقع في البين ، من مجادلات المتأخرين - س قده.

امكان وجود لغيره ، والوجوب وجوب وجود لنفسه ، فلا تنافي بينهما (١) . و ايضا الفاعل يوجب وجود المعلول والقابل لايسلب هذاالوجوب والايجاب ، بلهويصحح وجود المعلول بالحصول فيه فالتنافي بينهما غير مسلم .

وقد يجاب عن الاول:(٢) بأن المعلول في نفسه كما أنه لامكانه محتاج الى علة وموجب فكذلك (٣) وجوده في غيره ايضا لامكانه محتاج الى العلة والموجب ولاشك ان القابل من حيث هو قابل لايوجب وجود المقبول ، فموجب وجوده في القابل ايضاً هو الفاعل فكما ان الفاعل يوجب وجود الشيء في نفسه فكذلك يوجب وجوده في غيره. وايضاً نحو وجود الشيء الواحد لايختلف فالذي نحو وجوده انه صفة لغيره فوجوده في نفسه عبارة عن وجوده لغيره. الاترى أن وجود الاعراض في انفسها هي وجودها لموضوعاتها بلا اختلاف جهتين ؟ فوجود المقبول في نفسه هو بعينه وجوده للقابل .

و عن الثاني بان التنافي بين الايجاب واللاايجاب والضرورة واللاضرورة في ذات واحدة من جهة واحدة بيّن لايخفى على المتأمل فمنعه مستنداً بأن الفاعل يوجب المعلول و القابل لايسلب هذا الوجوب مكابرة فان القابل و ان لم يسلب الايجاب الناشي من الفاعل لكنه متصف بسلب الايجاب الناشي عن ذاته ، فلا يمكن أن يكون شيء واحد قابلا وفاعلا من جهة واحدة ولايذهب عليك ان هذا ليس بحثاً على السند

(١) هذا بناؤه على ان مفهوم الوجود النفسي غير الوجود الرابطي فهذا طبيعة وذاك طبيعة اخرى واين احديهما من الاخرى؟ فموضوع الوجوب مغائر لموضوع الامكان و ماسيأتي ان وجود الشيء في نفسه في الموجود الناعتي عين وجوده لغيره بناؤه على اتحادهما مصداقا وهوية، والتنافي من الاحكام الخارجية - س قده.

(٢) قوله «عن الاول» اى: عن قوله « اذالايجاد ايجاب » الخ وقوله «عن الثاني» اى: عن قوله «وايضا الفاعل يوجب» الخ - اد

(٣) لماقال المانع: «رفع التنافي بسبب ان موضوع الوجوب و الايجاب هو الوجود النفسي وحده للمعلول وموضوع الامكان هو الوجود الرابطي له وحده» اراد المجيب اثبات التنافي بكون كل منهما موضوعا لكليهما فان الرابطي ايضا موضوع الوجوب الناشي من الفاعل لحاجته الى الفاعل ايضا و النفسي ايضا موضوع الامكان فان الوجود النفسي للمقبول عين الوجود الرابطي - س قده.

الاخص (١) ، بل هو بيان للمقدمة الممنوعة على وجه يدفع عنها السند .

اقول : لايخفى عليك أن هذا الكلام و ان دفع هذا الا عتراض عن الدليل المذكور لكن لايجدى نفعاً لاصل المقصود من عينية الصفات له لان الدليل المذكور وان اثبت تعدد جهتى الفعل والقبول بمعنى الامكان و القوة الاستعدادية و أما جهتا الفعل والقبول ـ بمعنى مطلق الموصوفية بأمر زائد على ذات الموصوف ـ فلم يقم دليل على اختلافهما على وجه يوجب الكثرة ولاجل هذا قال الشيخ «ابو على» فى «التعليقات» «ان كانت الصفات عارضة لذاته (تعالى) فوجود تلك الصفات اما عن سبب من خارج يكون واجب الوجود قابلا له ولا يصح ان يكون واجب الوجود قابلا لشىء فان القبول لما فيه معنى ما بالقوة، واما ان يكون تلك العوارض توجد فيه عن ذاته فيكون اذن قابلا كما هو فاعل ، اللهم الا ان يكون الصفات والعوارض لوازم ذاته فانه حينئذ لايكون ذاته موضوعة لتلك الصفات لانها موجودة فيه . بل لانها عنه ، وفرق بين أن يوصف جسم بانه ابيض لان الابيض يوجد فيه من خارج و بين أن يوصف بانه ابيض لان البياض من لوازمه. واذا اخذت حقيقة الاول على هذا الوجه ولوازمه على هذه الجهة استمر هذا المعنى فيه ، وهو ان لاكثرة فيه وليس هناك قابل وفاعل بل من حيث هو قابل فاعل وهذا الحكم مطرد فى جميع البسائط فان حقائقها هى انها يلزم عنها اللوازم وفى ذاتها تلك اللوازم على انها من حيث هى قابلة فاعلة فان البسيط عنه وفيه شىء واحد» انتهى كلامه ملخصا.

فقد علم أن حيثية القبول و الفعل ليست مما يوجب اثنينية فى الذات ولافى الجهات الثابتة للذات ، الا اذا كان القبول بمعنى الانفعال والتأثر، وليس من شرط قيام شىء بشىء تاثره عنه ، بل قد يكون قيام بلا تأثر كلوازم البسائط .

فان قيل :لانسلم وجود لازم للمهية البسيطة بل المهيات التى هى علل للوازمها انما هى مركبات فيمكن أن يكون فاعليتها بجهة وقابليتها بجهة اخرى ، فلايلزم أن

(١) اى:الاخص فى التحقق من المنع حتى يقال :انه خارج عن دأب المناظرة فان اسناد المانع منعه تفضل. فتخريب السند الاخص لايرفع اصل المنع من البين ولعله كان مسندا بسند آخر فالواجب على المستدل اثبات نفس المقدمة الممنوعة قائبتها على وجه يدفع عندالسند بالتبعية ــ ره قده.

يكون هناك شيء واحد قابلا وفاعلا بجهة واحدة .

قلنا اولا ان في كل مركب يتحقق امر بسيط ولكل واحد من البسائط شيء من اللوازم ولا اقل من كونه واحداً اوممكنا عاماًاومفهوما. وثانيا ان الحقيقة المركبة ايضاًلها وحدة مخصوصة حتى العشرة في عشريتها والخمسة في خمسيتها ولها لازم ، واللازم الذي يلزمها من هذه الحيثية ليس علة لزومه احد اجزاء ذلك المجتمع والا لكان حاصلا قبل ذلك الاجتماع ، و ليس القابل له ايضاً احد اجزائه فان السطح وحده في المثلث لايمكن أن يكون موصوفا بتساوي الزوايا لقائمتين ولا الاضلاع الثلاث فقط بل القابل هو المجموع من حيث ذلك المجموع وكذا الموجب المقتضي فكان الشيء الواحد باعتبار واحد قابلا وفاعلا و لذلك ترى «الشيخ» و اترابه تبعاً «للمعلم الاول» و«المشائين» ، لم يبالوا في اثبات الصور العلمية الزائدة على ذاته لذاته ولم يحذروا عن لزوم كونه فاعلا وقابلا بهذا المعنى كما سيجيء ذكره وتحقيق الامر في ذلك .

ذكر و تحصيل ـ قال بعض اعلام المتأخرين في هذا المقام: «ايجاب الفاعل للمفعول مقدم على فعله بالذات ، وامكان حصول المقبول في القابل مقدم على قبوله فلو كان الواحد الحقيقي الذي لاتعدد فيه بوجه من الوجوه ، فاعلا لشيء وقابلا له لكان قبل الفعل والقبول جهتان جهة بها يوجبه و يقتضيه وجهة بها يستحقه و يمكن حصوله فيه».

اقول: العمدة هنا اثبات تكثر الجهة لاجل الاتصاف ، سواء كان قبل الفعل و القبول اوحين الفعل والقبول فان الكلام في تعدد جهة يحصل منها الايجاب و جهة يحصل منها الاستحقاق ووحدتهما ، كالكلام في تعدد جهتي الفعل والقبول ووحدتهما. بلاتفاوت . فلوتم لتم الاستدلال والا ، فلا. وقد استدلوا لاثبات هذه الدعوى بوجوه عديدة اخرى يجري مجرى ماذكرناه فلهذا طوينا ذكرها وتركنا نقلها لان شيئا منها لايسمن ولايغني .

الفصل (٤)

في تحقيق القول بعينية الصفات الكمالية للذات الاحدية

فاقول: الوجه عندي ان يستدل على هذا المطلب العظيم بوجوه اخرى سديدة.

الاول (١) ان هذه الصفات الكمالية (٢) كالعلم و القدرة و غيرهما لو كانت زائدة على وجود ذاته لم يكن ذاته في مرتبة وجود ذاته مصداقا لصدق هذه الصفات الكمالية. فيكون ذاته بنفس ذاته عارية عن معاني هذه النعوت فلم يكن (مثلا) في حد ذاته بذاته عالماً بالاشياء قادراً على ما يشاء والتالي باطل. لان ذاته مبدء كل الخيرات والكمالات فكيف يكون ناقصاً بذاته مستكملا بغيره (٣) فيكون للغير فيه تأثير فيكون

(١) اقول هذا الدليل مصادرة لان عدم كون الذات مصداقا للصفات الكمالية في مرتبة ذاته وعريها عنها بنفسها ونحو ذلك من التعبيرات، عين مطلوب الخصم لانه يقول: ليست هي في حد ذاته وان لم تسلب ايضا عن ذاته دائما لانها لوازم ذاته عن ذاته ومن يقول بالزيادة لايتحاشى عن الاعتراف بهذا التالي، بل التالي عين المقدم كما لايخفى. فتوجيه كلامه: ان ماهو المحذور اللازم الذى هو مراده (قده) مطوى وهوانه يلزم على هذه التقادير ان يكون الذات ماهية وهو باطل في الواقع. بيان اللزوم ان الذات العارية عن هذه الكمالات وعن مقابلاتها لامحالة ماهية، اذ الشيئية اماماهية اووجود والوجود ليس عاريا عن هذه الكمالات بل عينها كما حققه فبقى ان يكون ماهية فالقياس برهاني - س قده.

(٢) يبتنى البرهان على أن هناك صفات يتصف بها الواجب (تعالى) كالعلم والقدرة و الحياة، وانها صفات كمالية، وان معطى الشيء لايكون فاقداً له، وهي مقدمات ثلاث اوليها مبينة فيما سيأتي، والثانية بديهية، والثالثة مبينة في مباحث العلة والمعلول -ط مدظله.

(٣) اقول قدتم الدليل بدون هذا مع ماضممنا اليه فباضافة هذا صار محل المنع لان الاستكمالات بالصفات والانفعال عنها انما يلزم لولم تكن هي لوازم ذاته، واما اذا كانت لوازم (ومعلوم ان وجودها من نفس الملزوم، وهو مصدرها ومنشأها) فلم يستكمل بها لانها دائما واجبة له بنفس ذاته ولم يستفدها من غيره. والاولى ان يقال لوكانت زائدة على الذات كانت مرتبة الذات خالية عنها ومعلوم انها خالية عن مقابلاتها ايضا والا، لكانت مرتبة الذات عين السلوب لهذه الكمالات والخلوان كان موضوعه الماهية التعملية كان امكانا ذاتيا لكن لاماهية للواجب (تعالى) فموضوع ذلك الخلو وجود صرف هو حاق الواقع وعين الاعيان والخلو والامكان الذى في الموضوع الواقعي امكان استعدادى وحامله مادة والمادة لابدلها من صورة والمركب←

منفعلا من غيره ؛ وانه فاعل لما سواه فيلزم تعدد جهتى الفعل والانفعال وهو محال فكذا المقدم واما لوازم المهيات فهى ليست أموراً كمالية حتى يلزم من لزومها للمهية أن يستفيد المهية منها كمالا . فيلزم الافادة والاستفادة الموجبتان لتكثر الجهتين في الذات الواحدة بل هي امور اعتبارية (١) من توابع المهية .

الثاني ان تلك الصفات لو كانت زائدة على ذاته (٢) يلزم أن يستدعي فيضانها من ذاته على ذاته لجهة اشرف مما عليه واجب الوجود ، فيكون ذاته اشرف من ذاته ، اذ لو كفت جهة ذاته في ان يكون موجباً لافاضة العلم (مثلا) لكان ذاته بذاته ذا علم ليفيض من عامه علم آخر كما في اصل الوجود وكذا في سائر الصفات الكمالية للوجود ، و التالي محال ، لان جهة النقص و الخسة تخالف جهة الكمال و الشرف ، فكذا المقدم ولا مجال لتوهم فيضانها من غيره عليه والا ، يلزم أن يكون معلوله اشرف منه ، وهذا اشد استحالة من الاول .

الثالث : ما اشرنا اليه سابقا من أن بديهة العقل حاكمة بأن ذاتا مّا اذا كان لها من الكمال ما هو بحسب نفس ذاتها ، فهي أفضل وأكمل من ذات لها كمال زائد على ذاتها ، لان تجمل الاولى بذاتها وتجمل الثانية بصفاتها ، وما تجمل بذاته أشرف مما يتجمل بغير ذاته . وان كان ذلك الغير صفاته . وواجب الوجود يجب أن يكون في أعلى ما يتصور من البهاء والشرف والجمال ، لان ذاته مبدء سلسلة الوجودات وواهب كل الخيرات والكمالات ، والواهب المفيض لامحالة اكرم و أمجد من الموهوب المفاض عليه . فلو لم يكن كماله ومجده وبهاؤه بنفس حقيقته المقدسة بل مع اللواحق

—منهما جسم ، تعالى عن ذلك علوا كبيرا . وهذا الاستعداد مراد القوم من القبول المأخوذ في دليلهم وليس مجرد الاتصاف فلااعتبار عليه عندي ـ س قده .

(١) حتى عند القائلين باصالة الماهية ، وذلك لان الاصالة عندهم انما تكون للماهية في ظرف التحقق الخارجي ، والا ، فمع قطع النظر عن الخارج فالماهية عندهم ايضا اعتبارية فكذلك لوازمها ـ اد .

(٢) ملخصه انه لايمكن فيضانها من ذات عطلاء اذ معطي الكمال ليس فاقداً له ولامن ذات هي عين الصفات العلياء لانه الخلف فيلزم ان لايفيض واستدعى جهة اشرف مما عليه نور الانوار ـ س قده .

لكان المجموع من الذات واللواحق اشرف من الذات المجردة ، والمجموع معلول ، فيلزم أن يكون المعلول أشرف وأ كمل من علته وهو محال بيّن الاستحالة فاذن كل واحد من الوجود (١) و كمالات الوجود و كمالات الموجود بما هو موجود يجب ان ينتهى الى ماهو وجود قائم بذاته، علم قائم بذاته، قدرة قائمة بذاتها وارادة قائمة بذاتها ، وحيوة قائمة بذاتها ، وهكذا في جميع صفاته الكمالية . ويجب أن يكون جميعها واجبة الوجود ، وأن يكون جميعها امراً واحداً لاستحالة تعدد الواجب كما بيّن سابقاً .

وقد وقع فى كلام مولانا وامامنا مولى العارفين وامام الموحدين ما يدل على نفى زيادة الصفات لله (تعالى) بأبلغ وجه وآ كده حيث قال فى خطبة من خطبه المشهورة:

«أول الدين معرفته و كمال معرفته (٢) التصديق به ، و كمال التصديق به توحيده و كمال توحيده الاخلاص له ، و كمال الاخلاص له (٣) نفى الصفات

---

(١) فرع فرعه على نتيجة البرهان وليس هو نتيجته فان محصل البرهان انه لما كان الواجب مبدء كل وجود وصفة كمالية كان من الضرورى ان يكون على غاية ما يتصور من المجد والبهاء فوجب ان يكون صفاته الكمالية عين ذاته اذ لو كان عاريا عنها فى ذاته لكان من الممكن ان يتصور ماهو أمجد منه وابهى .

ومن المعلوم أنه انما ينتج ان الواجب بنفس ذاته وجود وعلم وقدرة وحياة و كل صفة كمالية ، لاأن لكل صفة كمالية فردا قائما بذاته وان كلا منها واجب وان الجميع واحد .

ومن الممكن ان يجعل هذا الفرع برهانا مستقلا على عينية الذات للصفات فيرجع الى نحو من قول الفارابى: «يجب ان يكون فى الوجود وجود بالذات ، وفى العلم علم بالذات ، و فى القدرة قدرة بالذات وفى الارادة بالذات، حتى تكون هذه الامور فى غيره لا بالذات» ط مدظله.

(٢) «الكمال» قد يطلق على الكمال الاول الذى ينتفى ذو الكمال بانتفائه كالصور المنوعة كما يقال النفس كمال اول ، وقد يطلق على الكمال الثانى الذى لاينتفى ذو الكمال بانتفائه كالعلم ، والاول هو المراد هيهنا ولاسيما فيما عدا الفقرة الاخيرة بدليل انه (ع) حيث عكس الكلام بما هو كعكس النقيض له انتج الجهل الذى هو عدم المعرفة ويمكن ان يكون المراد هو الثانى كما سيظهر من كلام المصنف (قده) بحمل الجهل على الاضافى -س قده .

(٣) ويمكن ان يكون المراد معنى آخر أعلى مما ذكره المصنف (قده) وهو ان كمال الاخلاص هو الفناء فى الأحدية عن الواحدية اذ قد مر فى السفر الاول وغيره من طريقة العرفاء ان الوجود المأخوذ مع الاسماء والصفات هو المرتبة الواحدية عندهم و الوجود المأخوذ-

عنه ، لشهادة كل صفة أنها غير الموصوف وشهادة كل موصوف أنه غير الصفة، فمن وصف الله سبحانه فقد قرنه ومن قرنه فقد ثناه ومن ثناه فقد جزأه ومن جزأه فقد جهله ومن جهله فقد اشار اليه ومن أشار اليه (١) فقد حده ومن حده فقد عده ومن قال فيم فقد ضمنه ومن قال على م فقد اخلى منه »

انتهى كلامه المقدس على نبينا وعليه وآله السلام والاكرام .

وهذا الكلام الشريف مع وجازته متضمن لأكثر المسائل الالهية ببراهينها ولنشر الى نبذ من بيان أسراره وانموذج من كنوز انواره .

شرح

قوله (ع) : «اول الدين معرفته» اشارة الى ان معرفة الله (تعالى) ولو بوجه ابتداء الايمان واليقين ، فان مالم يتصور شيء لايمكن التصديق بوجوده . ولهذا قيل : مطلب «ما» الشارحة مقدم على مطلب «هل» كتقدم البسيط على المركب .

قوله (ع) : «وكمال معرفته التصديق به» ، وذلك لان من عرف معنى واجب الوجود أنه الوجود المتأكد الذي لاأتم منه الذي يفتقر اليه الممكنات والوجودات الناقصة الذوات المصحوبة للنقائص والاعدام والقصورات ، فقد عرف : أن لابد أن يكون في الوجود موجود واجب الوجود ، والا ، لم يوجد موجود ، في العالم اصلا . واللازم باطل بالضرورة فكذا الملزوم فحقيقة الوجود (٢) اذا عرفت على وجه الكمال

\ بشرط لا ـ اعني الهوية الغيبية التي لااسم ولارسم لها ـ هو المرتبة الاحدية والاولى مقام «قاب قوسين» والثانية مقام «او أدنى» عندهم ولعل الشيخ الأجل «عبد الله الانصاري» للاشارة الى صعوبة هذا المقام قال :

ماوحد الواحد من واحد اذ كل من وحده جاحد ـ س قده.

(١) اى : في مقام الفناء البحت لاينطرق الاشارة كما اشار (ع) في جواب سؤال «كميل» عن الحقيقة بقوله (ع) «كشف سبحات الجلال من غير اشارة» ، فلو اشير اليه في ذلك المقام (ولو اشارة عقلية) فالمشير (بماهو مشير وهو مشار اليه) قد جعله محدوداً ولو بماعدا نفسه ، لانه بماهو مشير اثبت لنفسه وجودا ـ س قده .

(٢) الظاهر عدم ملائمة كلمة «الفاء» هيهنا لان قوله : «وذلك لان من عرف معنى واجب الوجود» الخ ظاهر في عنوان حقيقة الوجود المطابق لها لا في الحقيقة . م

هو ان يكون معلوما بالعلم الحضوري الشهودي . اذ قد ثبت فيما سبق أن الصورة العلمية في الوجود لابد و أن يكون نفس حقيقته المعلومة بخلاف ساير المهيات ،

← **اقول**: في كلامه (قده) ثلاثة احتمالات: **احدها** ان يكون اول كلامه بيان اصل المعرفة وقوله : «فحقيقة الوجود» ، الى آخره ، بيان كمال المعرفة ، وهذا مع كونه خلاف الظاهر غير جائز لانه (ع) لم يجعل أصل المعرفة مستلزما للتصديق وقوله (قده) : «فقد عرف ان لابد أن يكون في الوجود موجود واجب الوجود» صريح في الاستلزام . **وثانيها** وهو مناسب للتفريع «بالفاء» ان يكون اول الكلام كآخره محمولا على العلم الحضوري كما هو ظاهر لفظ «عرف» لان المعرفة هي العلم بالجزئيات والوجود هو التشخص والمعنى بالمعنى هو الحقيقة لا المفهوم الكلي حينئذ **وثالثها** ان يكون اول الكلام محمولا على كمال المعرفة ولكن بنحو العلم الحصولي ، وآخره ترقياً على سبيل التفريع الى كمال المعرفة بنحو العلم الحضوري وهو اظهر لمكان لفظ «المعنى» ولانه لم يقل بعد قوله : «ولان من عرف معنى واجب الوجود» ، الى آخره ، : وعرف ذلك الوجود ، ولانه استدل بقوله : «والالم يوجد» الى آخره . وصاحب العرفان الحضوري في غيبة عن نور البرهان الفائض من عند البرهان على كل شيء بذات ذلك البرهان وهذا الاستدلال من العارف لا من المصنف (قده) بخلاف قوله فيما بعد : «ولان ما هو» ، الى آخره ، فانه من المصنف .

ثم بيان كلامه (قده) على الاحتمال الثالث انه من عرف تصوراً ، مفهوم واجب الوجود الكلي الخارج من قسمة الموجود الى موجود ـ اذا لاحظه العقل مجردا عما سواه وجده منتزعا منه الموجودية ومستحقا لحمل موجود وهو الواجب (تعالى) ـ والى موجود ليس كذلك ، بل يفتقر فيه الى انتسابه الى شيء اوارتباطه اوغير ذلك ، بل هو محض الانتساب الاشراقي والارتباط الوجودي وهو الممكن ، فهذه المعرفة بالموجود الاول تستلزم التصديق بوجوده لان الموجود الذي محض الفقر و الربط ، به موجود . ثم ترقى وقال : و اذا كانت هذه المعرفة مستلزمة للتصديق به ، فكيف لا يستلزم معرفة حقيقة الوجود التي هي معنون ذلك المفهوم بالعلم الحضوري اياه ؟

ان قلت: العلم الحضوري منحصر في موردين : احدهما علم الشيء بنفسه ، وثانيهما علم الشيء بمعلوله وحقيقة الوجود ليست معلولة للعارف بالحق (تعالى) ولا عيناله فكيف يعلم حقيقة الوجود بالعلم الحضوري ؟

قلت : العلم الحضوري بحقيقة الوجود يمكن بنحو علم الفاني بالمفنى فيه وفي الحقيقة لم يتخلل بين وجود العارف وحقيقة الوجود ، بل بين وجود ووجود أجنبي وما به الامتياز عين ما به الاشتراك فيه وليس المبعد الا النحول وهو يزول بالفناء ـ س قده .

فانها قد يكون العلم (١) بها غير وجودها العيني ، فلا يمكن أن يعرف حقيقة كل وجود الا بعينه الخارجي اذليس للوجود وجود ذهني كالمهيات الكلية ، فكل من عرف حقيقة الوجود لأي موجود كان ، على وجه الكمال ، فلابد ان يعرف كنه ذاته و كنه مقوماته ان كان لمقومات كالوجودات المجعولة. وعلى اي تقدير لابد أن يعرف أنّ حقيقة الوجود ومبدئه و كماله موجودة ، لان «ما هو» و «هل هو» (٢) في نفس الوجود امر واحد بلاتغاير بينهما . فمن عرف الوجود ايّ وجود كان بحقيقته عرف انه موجود، لانّ مهية الوجود انيته كما اشرنا اليه ، فثبت أنّ كمال معرفته ـ اي معرفة الوجود المتأكد الواجبي ـ عين التصديق به .

قوله عليه السلام «وكمال التصديق به توحيده» اشارة الي البرهان على نفي تعدد الواجب من جهة النظر في نفس حقيقة الواجب الذي هو الوجود الصرف الذي لايشوبه عموم ولا تشخص فان من تأمل (٣) أن الواجب نفس حقيقة الوجود و كل موجود غيره مشوب بغير حقيقة الوجود من تحديد او تخصيص او تعميم او نقص او فتور او قوة او قصور، يعلم : أنه لاتعدد فيه اذ لو فرض تعدد افراد الواجب يلزم أن يكون الحقيقة الواحدة حقيقتين ، و هذا من المستحيلات التي لا يمكن تصوره (٤) فضلا عن تجويز وقوعه

---

(١) كلمة «قد» اما للتحقيق واما للتقليل ،وتصحيح العينية الجزئية في الماهيات باعتبار العلم بالعلم بها او كون وجودها العلمي عينا انما هو باعتبار ذلك الوجود في نفسه ، فان كل وجود ذهني في نفسه عيني ، وانما ذهنيته بالقياس واما تصحيحها بعلم العقل او النفس بانفسهما فلايمكن اذ لو قلنا بالماهية لهما فلادخل لها في علمهما الحضوري بذاتهما فان وجودهما علم وعالم ومعلوم. الاترى ان النفس في علمها بذاتها تغفل عن كل الماهيات والمفاهيم ؛ ومعلوم انه لاحظ للماهية من العالمية. ـ س قده.

(٢) بل و «لم هو» ، ان كان من الوجودات المجعولة ،ولاسيما في وجودات المفارقات كما قال «المعلم الاول» : «انما هو ولم هو في كثير من الاشياء واحد» ـ س قده .

(٣) هذا ناظر الى كمال المعرفة بنحو العلم الحصولي اذ الحضوري غير محتاج الى التأمل ـ س قده .

(٤) مع ان نفس الحكم باستحالة تصوره تصور له. ولعله ليس المراد من «التصور المستحيل» الفرض الذهني المطلق ، فان الحكم بالاستحالة بنفسه حكم بامكانه ، وليس بمحال في شيء من المستحيل وجودها الا ليلزم ان لايتحقق موضوع لقضية من القضايا الامتناعية، بل المراد منه ـ

كما مر تحقيقه. فثبت أن معرفة ذاته التى هى عين التصديق بوجوده شاهدة على فردانيته ووحدانيته كما قال(تعالى): «شهد الله انه لااله الاهو» فذاته شاهدة على وحدانيته.

واما وجه عطف قوله: «والملائكة واولوا العلم» على كلمة «الله» الدال على شهادتهم ايضاً على وحدانيته فبيانه كما مرت الاشارة اليه من ان وجود كل موجود سواه متقوم بوجوده (تعالى) بحيث لايمكن معرفة شىء من هذه الوجودات بكماله الابحضور هويته و شهوده، و هو مستلزم لحضور ما يتقوم به (١) اعنى الوجود الحق بقدر ما يمكن حضور المفيض للمفاض عليه. و قد علمت: أن حقيقة الحق شاهدة على توحيده فكذلك وجود غيره. وانما عبر عنه بـ«الملائكة و اولى العلم» (٢) لان جميع ما سواه من الموجودات من اولى العلم، لما وقعت اليه الاشارة من ان الوجود على تفاوت درجاته عين العلم والقدرة والارادة وسائر الصفات الوجودية، لكن الوجود فى بعض الاشياء فى غاية الضعف فلا يظهر منه هذه الصفات لغاية قصورها و مخالطتها

← التصور للشىء بوجه صحيح فان المستحيل على ضربين: الاول مايكون مستحيلا بعد النظر العقلى مع انه يمكن تصوره بوجه صحيح كتقدم المعلول على علته. والثانى مالايمكن تصوره كذلك كسلب الشىء عن ذاته، فالمراد ان المقام من قبيل الضرب الثانى لانه لايمكن فرضه وتصوره ذهنا مطلقا هذا.

ولكن لايخفى عليك ان الضرب الاول ايضا بعد التأمل يرجع الى الثانى، فان كل مستحيل يرجع بعد التحليل الى اجتماع النقيضين اوارتفاعهما كما لايخفى ـ اد.

(١) تقوما وجوديا بمعنى عدم الخروج، وهو المعية القيومية، واستلزام هذا الحضور ذلك الحضور فى شيئية الوجود كاستلزام حضور الماهية حضور مقوماتها من الاجناس والفصول فى شيئية المفهوم ـ س قده.

(٢) اى: بمجموعهما اذنهايته ان الملائكة تعبير عن وجودات المبادى المفارقة والمقارنة (اى: الصافات صفاوالمدبرات امرا) لكن لايكون تعبيرا عن وجود المدبر فيه، بل اولوا العلم يشمل الجميع.

وجه آخر ـ هواظهر ـ هوان يراد بالملائكة، المقربون منهم وهم العقول الكلية التى هى المبادى العالية وفواتح الوجود وباولوا العلم العلماء بالله شهوداً، وهم ايضا العقول الكلية، ولكن خواتم الكون من النفوس الكلية الالهية وشهادتهم كونهم من صقع الربوبية وصيرورتهم مصاديق «من رآنى فقدرأى الحق» وتخلقهم باخلاق الله(تعالى) وتحققهم به ـ س قده.

بالاعدام والظلمات . والى ذلك أشار تعالى بقوله : **وان من شيء الا يسبح بحمده ولكن لا تفقهون تسبيحهم**.

وقوله عليه السلام «وكمال توحيده الاخلاص له» يعني الزوائد والثواني اذ لو كان في الوجود غيره، سواء كان صفة اوشيئا آخر، لم يكن بسيطاً حقيقيا لما مرسابقاً أن بسيط الحقيقة لا يسلب عن ذاته ماهو كمال وجودي الا النقائص و الاعدام ، اذجهة سلب الوجود غير جهة ثبوت الوجود ، فلوسلبت عن ذاته حقيقة وجودية يلزم التركيب في ذاته ، مع أنه بسيط الذات هذا خلف .

قوله عليه السلام «وكمال الاخلاص له نفي الصفات عنه» اراد به نفي الصفات التي وجودها غير وجود الذات والا، فذاته بذاته مصداق لجميع النعوت الكمالية ، والاوصاف الالهية من دون قيام امر زائد بذاته (تعالى) فرض انه صفة كمالية له ، فعلمه وقدرته و ارادته وحيوته و سمعه و بصره كلها موجودة بوجود ذاته الاحدية ، مع ان مفهوماتها متغائرة ومعانيها متخالفة ، فان كمال الحقيقة الوجودية في جامعيتها للمعاني الكثيرة الكمالية (١) مع وحدة الوجود .

قوله عليه السلام «لشهادة كل صفة انها غير الموصوف و شهادة كل موصوف أنه غير الصفة» اشارة الى برهان نفي الصفات العارضة ، سواء فرضت قديمة كما يقوله الاشاعرة او حادثة ، فان الصفة اذا كانت عارضة كانت مغائرة للموصوف بها ، وكل متغائرين في الوجود فكل منهما متميز عن صاحبه بشيء ومشارك له بشيء آخر، وذلك لاشتراكهما في الوجود. ومحال أن يكون جهة الامتياز عين جهة الاشتراك (٢)، والا،

---

(١) اذالموجود كلما كان أجمع للمعاني الكمالية كان سلوبه و فقداناته اقل وانذر، و بساطته ووحدته اتم واظهر ـ س قده.

(٢) ان قلت كثيرا مايقول المصنف (قده) انما به الامتياز عين ما به الاشتراك فكيف شدد النكر ههنا ؟ قلت هذا حق ولكن موضع استعماله انما هو حقيقة الوجود لا الماهيات و المفاهيم، فان ما به الامتياز في شيئية الماهية (وهوالفصل) ليس عين ما به الاشتراك (وهوالجنس مطلقا) نعم وجودهما ايضا موضع استعماله ولاسيما في البسائط وههنا ما به الامتياز في احد الطرفين شيئية المفهوم وهي في مقابل شيئية الوجود الذي حقيقته انه في الاعيان، فهذا من قبيل امتياز ـ

لكان الواحد بماهوواحد كثيراً. بل الوحدة بماهي وحدة بعينها كثرة ، هذامحال. فاذن لابدأن يكون كل منهما مركبا من جزء به الاشتراك و جزء به الامتياز فيلزم التركيب في ذات الواجب وقدثبت أنه بسيط الحقيقة ' هذاخلف واليه الاشارة بقوله: «فمن وصفه فقد قرنه» الى قوله « فقد جهله» اى : من وصفه بصفة زائدة فقد قرنه بغيره في الوجود ، واذا قرنه بغيره فقدجعل له ثانيا في الوجود . وكلما فرضه ثاني اثنين فقد جعله مركبا ذا جزئين باحدهما يشاركه في الوجود و بالاخر يباينه . فكلامه ﷺ ، اذهومنبع علوم المكاشفة و مصدر انوارالمعرفة، نص على غاية تنزيهه (تعالى) عن شوب الامكان و التركيب، فيلزم من هذا التنزيه (١) و التقديس أن لاموجود بالحقيقةسواه، وهذه الممكنات من لوامع نوره وعكوس اضوائه وقد مرت الاشارة الى ان غاية التوحيدتوجب أن يكون الواحدالحقيقي كل الاشياء فهوالكل في وحدته ولهذا عقب هذا الكلام الذى في نفي الصفات بقوله(ع): «ومن اشار اليه فقد حده الى آخره اى من اشاراليه باى اشارة كانت حسية او عقلية بأن قال ههنا اوهناك او كذا و كذلك فقدجعله محدوداً بحدخاص ومن حده بحدمعين فقد عده اى جعله واحداً بالعدد لابالحقيقة وقدثبت أن وحدته الحقة ليست مبدء الاعداد وواحد الافراد والاحادوهو محال .

وعلى هذايجب أن لايكون محصوراً في شيء ولايخلوعنهشيءفلايكون في ارض

→وجود ذىماهية بالماهية عن الوجود .

على ان كون مابه الامتياز عين مابه الاشتراك في مراتب الوجود انمايجدى نفىالتى البسائط اذاكانت المرتبة العالية جامعة في ذاتهالوجود السافل واما اذاكانت فاقدة كما هو مقتضى الزيادة فلا ، اذيلزم التركيب من الوجدان والفقدان كما مر اومن قدر مشترك وقدر مختص كما هو مدلول الخطبة الشريفة . وايضا قد علمت ان الوجود الحقيقى عين الارادة والقدرة وغيرهما من الكمالات كما مرقبيل ذلك باسطر. فالوجود الذى زيد عليه الصفات لم يكن وجوداً الابالتجوز فلاسنخية ، فلاشركة ، فكيف يكون مابه الامتياز عين مابه الاشتراك؟ وهذا برهانى — س قده .

(١) يعنى لاينتقض البرهان بمغايرة الموجودات معه اذ المغايرة صفتية ، لاعزلية ، فعدم سلب وجود بماهو وجودعن الوجود الصرف في حيزالالتزام — س قده .

ولافي سماء ولايخلوعنه ارض ولاسماء ، كما وردفي الحديث «لو دليتم بحبل على الارض السفلى لهبط على الله» ولهذا قال (ع) : «ومن قال : فيم فقد ضمنه ومن قال: على م فقداخلى منه» تصديقاً لقوله تعالى:«هو معكم اينما كنتم»وقوله«ما من نجوى ثلاثة الا هو رابعهم(١)ولاخمسة الاهوسادسهم» و قوله تعالى «ونحن اقرب اليه من حبل الوريد» وقوله في الحديث القدسي «كنت سمعه وبصره ويده وقول النبي (ص) «انه فوق كل شيء و تحت كل شيء قدملاءكل شيء عظمته فلم تخل منه ارض ولاسماء ولابر ولابحر ولاهواء» وقدروى انه قال «موسى اقريب انت فاناجيك ام بعيد انت فاناديك ؟ فاني احس حسن صوتك ولااريك فاين انت؟» فقال الله : «اناخلفك وامامك وعن يمينك وشمالك انا جليس عند من يذكرني ، وانامعه اذدعاني» وامثال هذا فيالايات و الاحاديث كثيرة لاتحصى .

تتمة وتبصرة-ومما يجب التنبيه عليه انه ليس معنى نفي الصفات عنه (تعالى) انها غيرمتحققة في حقه (تعالى) ليلزم التعطيل كيف ؟! و هو منعوت بجميع النعوت الالهية والاسماء الحسنى في مرتبة وجوده الواجبي ، وجل جناب الحق عن فقد وعدم لصفة كمالية ؛ بل المراد ان اوصافه و نعوته كلها موجودة بوجود واحد هو وجود الذات كما ان ذاتيات المهية لنا موجودة بوجود واحد شخصي ، لكن الواجب لامهية له اذلاجهة امكانية فيه . فالعالم الربوبي عظيم جدا (٢) وهوالكل فيوحدة . فتلك

(١) لقدكفرالذين قالواان الله ثالث ثلاثة وآمن ووحدالله (تعالى) من قال : انه رابع ثلاثة، فان المعنى الذى في مقام (مثلا) رابع ثلاثة، ليس في رابع اربعة، وولاثالث ثلاثة ، اذالمعنى ليس من سنخ الصورة،والوجود الذى فيماهية «ثلاثة»رابع ثلاثة ،لاثالث ثلاثة،اذليس الوجود من سنخ الماهية حتى يكون احدمقوماته كالواحدالعددى الذىهومهدمقوام الثلاثة.م.قده

(٢)هذا عبارة الحكماء يستعملونها فيالصور المرتسمة فيالذات التي هي علمه العنائي وهذا نظير قولهم : «النظام الكياني مطابق للنظام الربوبي »و لسعة ذلك العالم ، وعظمته باعتبار انفيه صورة كل شيء من المجردات والماديات كلية مجردة عن المادة ولواحقها التي هي مناط الضيق موجودة بوجودالحق المحيط وقداستعملها المصنف(قده)فيالمرتبة الواحدية، وهيعالم الاسماء والصفات ،و هوعظيم جداكما قالوا: «انه فيهذه المرتبة جاءت الكثرة كم شئت» وانماسمي بالعالم الربوبي لانالاسماء و الصفات عندهم أرباب الانواع ،وهي ارباب الارباب التيهي المثل النورية المسماة عندالاشراقيين» بارباب الانواع واماعلى طريقة—

الصفات الالهية كثيرة بالمعنى والمفهوم ، واحدة بالهوية والوجود ' بل للحق (سبحانه) بحسب كل نوع من انواع الممكنات صفة الهية هي رب ذلك النوع و مبدؤه و معاده ' وله بحسب كل يوم شأن من شئون ذاتية ، و تجليات (١) في مقامات الهية و مراتب صمدية ' وله بحسب تلك الشئون صفات و اسماء 'كما يكاشفه «العرفاء» الكاملون . ولهذا قالوا : «اول كثرة وقعت في الوجود و برزخ بين الحضرة الاحدية الذاتية وبين كثرة الممكنات والمظاهر الخلقية للصفات ، هي كثرة الاوصاف والاسماء الالهية» '

الحكماء فيسمى به لانه من صقع الربوبية في مقابل هذا العالم الكياني الغالب عليه احكام «السوائية» لمكان المادة والحركة وغيرهما وقوله: «وهو الكل في وحدة» كلام «الفارابي» ذكره في مسئلة العلم، والمراد هنا ان وجود الحق (تعالى) وجود كل الاسماء والصفات بوحدته و بساطته بدون انثلام فيهما - س قده .

(١) المراد بالشئون والتجليات ، اما التجليات التي في السلسلة العرضية من تجل بعد تجل على المادة الكلية (وممنى «كل يوم» انمضى وان يأتي) اوتجل على تجل على كل نوع نوع' وكل منها عالم ولكل منها حركة جوهرية وعرضية فلكل منها زمان، وطلوع نور التجلي عليه يوم،وحينئذ يكون عبارة اخرى لقوله: «بل للحق» الى آخره. اوالمراد بهما حقيقة الاسماء والصفات فان هذه المفاهيم اسماء الاسماء والاسم الحقيقي هو الوجود الصرف ولكن مأخوذا بتعين من التعينات الكمالية الواجبية فان للحق (تعالى) تجليا وظهورا بذاته على ذاته وظهورا في اسمائه وصفاته وظهورا في اسمائه ومجالي صفاته،فالمراد بهما هيهنا التجليات في المرتبة الواحدية' وكل في كل في تلك المرتبة بحسب الوجود والهوية، كل شيء فيه معنى كل شيء وبكل يوم، الايام السرمدية الجمعية، التي مع اشتمالها على كل الازمنة والزمانيات والدهور والدهريات - كانت واحدا ولحظة واحدة، فان امر الفاتحة كامر الخاتمة» و «ما امر الساعة الا كلمح بالبصر او هو اقرب» «وما امرنا الا واحدة» «وذكرهم بأيام الله» وهذه (اعني المرتبة الواحدية) برزخ البرازخ واول برزخ بين احدية الذات وكثرة الماهيات والاعيان الثابتة التي هي لوازم الاسماء والصفات في هذه المرتبة ، وبها ربط ذلك الامكان بالوجوب ' والكثرة بالوحدة ،كربط الحدوث بالقدم وهذا التجلي - في الاسماء والصفات ولوازمها بنحو الجمع - مسمى عندهم بالرحمة الصفتية كما ان تجليه في مقام «كن» و ظهور الافعال منه مرتبة طولية و عرضية مسمى بالرحمة الفعلية - س قده .

وهي غير مجعولة (١) بل متحققة بنفس تحقق الذات الواجبة اللامجعولة ، لا كما يقوله «المعتزلة» :من أنها ثابتة منفكة عن الوجود ، اذ قد علمت : ان القول بشيئية المعدومات باطل جداً ، ابل كما وقع التنبيه عليه من أنها معان متكثرة معقولة في غيب الوجود الحق (تعالى) متحدة في الوجود ، واجبة غير مجعولة ، و مع ذلك يصدق عليها انها بحسب اعيانها ما شمت رائحة الوجود ، لما ثبت و تبين ان الموجود بالذات هو الوجود فهي ليست بماهي هي موجودة ولامعدومة ، وهذا من العجائب التي يحتاج نيلها الى تلطف شديد للسريرة .

تنبيه آخر - قد مر ان كل كمال يلحق الاشياء بواسطة الوجود فهو لمه ، الوجود لذاته ولغيره بسببه فهو (تعالى) الحي القيوم العليم القدير المريد بذاته ، بالصفات الزائدة والا يلزم الاحتياج في افاضة هذه الكمالات على شيء الى حيوة وقدرة وعلم وارادة اخرى اذ لا يمكن افاضتها الا من الموصوف بها . واذا علمت هذا علمت معنى ماقيل : «ان صفاته (تعالى) عين ذاته» ، ولاح لك أن معناه ليس كما سبق الى الاوهام أن هذه الحياة و العلم والقدرة الفائضة على الاشياء عين ذاته ولا ايضاً ما توهمه (٢) كثير من المنتسبين الى العلم ، ان هذه المعاني الكليه متحدة مع الذات في المعنى و المفهوم كما هو مناط الحمل الذاتي ، كيف و ذاته (تعالى) مجهولة الكنه لغيره ، وهذه الصفات معلومات متغائرة المعنى ، بل هذا الوجود بما هو وجود مفنى التعينات والمفهومات كلها . فلم يبق فيه صفة ولاموصوف ولا اسم ولا مسمى ولاماهية ولامفهوم الا

(١) أي: الاسماء غير مجعولة لا الممكنات والمظاهر ، ان كان هذا أنسب بقوله :«لا كما يقوله المعتزلة» اذ المشهور منهم ثبوت الماهيات الممكنة منفكة عن الوجود في الازل ، لا المفاهيم الاسماء ، وانما قلنا : «لا الممكنات» لان الكلام في الاسماء والصفات ، والمعتزلة وان لم يصرحوا بثبوتها الا انه لازم قولهم « بثبوت الماهيات الممكنة ، لاشتراك الكل في انها من سنخ المفاهيم ، لاحقيقة الوجود ـ س قده .

(٢) فتوهمهم مغالطة من باب اشتباه المفهوم بالمصداق وكما ان للانسان (مثلا) شيئية ماهية وشيئية وجود ، كذلك للعلم والقدرة ونحوهما شيئية مفهوم وشيئية وجود ، فاذا قلنا : انها عين الذات ، اردنا : ان وجودها عين الذات لامفهومها ، واذا قلنا : انها واحدة قصدنا: أن مصداقها واحد لامعناها ومفهومها ـ س قده .

الذات فقط ' ولكن كونها عين الذات عبارة عن كونها بحيث يصدق عليها لذاتها هذه المعاني المتكثرة من دون قيام صفة بها ' وفي هذا الاعتبار يتحقق صفة وموصوف وعلم وعالم وقدرة وقادر وكذا وجود وموجود . ويقال لهذا الاعتبار : مرتبة الالهية ' كما يقال لاعتبار الوجود : مرتبة الاحدية والهوية الغيبية ' فيتحد العلم والقدرة والارادة وغيرها من الصفات في هذه المرتبة ،كاتحاد الصفة و الموصوف فيها ايضاً . والحكم بالمغائرة بينها مع كونها واحدة في نفس الامر كحكم العقل بالمغائرة بين الجنس و الفصل في العقل البسيط ، مع اتحادهما في نفس الامر وليست في الوجود الا الذات الاحدية كما انهما في الخارج شيء واحد هو العقل وفي الاعتبار الآخر يتميز كل منهما عن صاحبه ' فيتكثر الصفات والاسماء ولوازمها غاية التكثر. فاتقن ذلك لان لاتقع في التعطيل ولا في التشبيه .

الفصل (٥)

في ايضاح القول بان صفات الله الحقيقية كلها ذات واحدة، لكنها مفهومات كثيرة

واعلم ان كثيرا من العقلاء المدققين ظنوا ان معنى كون صفاته (تعالى) عين ذاته هو ان معانيها ومفهوماتها ليست متغائرة ' بل كلها ترجع الى معنى واحد . وهذا ظن فاسد وهم كاسد . والا ، لكانت الفاظ «العلم والقدرة والارادة والحيوة وغيرها» في حقه الفاظاً مترادفة . يفهم من كل منها مايفهم من الاخر ، فلا فائدة في اطلاق شيء منها بعد اطلاق احدها ، وهذا ظاهر الفساد ومؤد الى التعطيل والالحاد . بل الحق في معنى كون صفاته عين ذاته أن هذه الصفات المتكثرة الكمالية كلها موجودة بوجود الذات الاحدية ' بمعنى انه ليس في الوجود ذاته (تعالى) متميزاً عن صفته بحيث يكون كل منها شخصاً على حدة . ولاصفة منه متميزة عن صفة اخرى له بالحيثية المذكورة، بل هو قادر بنفس ذاته وعالم بعين ذاته ' اى يعلم (١) هو نفس ذاته المنكشفة عنده بذاته

(١) فسره بالعلم لنكتتين : احديهما انه لما كان علمه فعليا كافيا في الوجود المعلوم كان قدرة ، وثانيتهما الاشارة الى ان المعتبر عندهم في القدرة انما هو العلم والمشية ،لاانفكاك الفعل عن الفاعل كما عند المتكلم ، ولكون علمه فعليا لايستتبع شوقا وارادة غير العلم قال في الارادة ايضا : «بل نفس علمه » الى آخره ' كما ان علمه ايضا نفس ذاته ـ مرقده.

ومريد بارادة هي نفس ذاته . بل نفس علمه المتعلق بنظام الوجود وسلسلة الأكوان ، من حيث انها ينبغي أن توجد ـ على ماسيجيء ذكره ـ .

و تنبعث من كل من هذه الصفات صفات اخرى مثل كونه حكيماً . غفوراً ، خالقا، رازقا ، رؤفاً ، رحيماً، مبدئا معيدا، مصوراً ، منشئاً . محيياً، مميتا ، الى غير ذلك ، فانها من فروع كونه قادراً على جميع المقدورات ، بحيث لايدخل ذرة من ذرات الممكنات والمعاني في الوجود ـ بأيّة حيثية كانت من الحيثيات ـ الا بقدرته وافاضته بوسط اوبغير وسط . و مثل كونه سميعاً ، وبصيراً ، ومدركا ، وخبيراً ، وغير ذلك مما يتفرع وينشعب من كونه عليماً . وهكذا قياس سائر الاسماء والصفات غير المتناهية ، الحاصلة من تركيب هذه الاسماء و الصفات (١) كتركيب الانواع والاصناف و الاشخاص من معاني ذاتية (كالاجناس والفصول الداخلية) او عرضية (كاللوازم و الاعراض العامة والخاصة الخارجية) فان من الاسماء والصفات ماهي جنسية، و منها ما هي فصلية ونوعية ، ومنها ماهي شخصية (كخالقية زيد وعالمية عمرو) وكل من هذه الاسماء والصفات تستدعي مظاهر ومجالي مناسبة اياها (٢) بها ، يظهر اثر ذلك الاسم والصفة فيه . فكل صفة من صفات الله العظمى واسم من اسمائه العليا يقتضي ايجاد مخلوق من المخلوقات، يدل ذلك المخلوق على ذلك الاسم ، كما يدل الاشباح على الارواح ، والاظلال على الاشخاص ، والمظاهر على المباطن ، والمرايا على الحقائق . فالعالم

---

(١) «فالعلي والعظيم» كل واحد منهما اسم و «العلي العظيم» اسم وكذا في «العليم الخبير» و «السميع البصير» ونحوذلك وايضا لها عدم تناه باعتبار الاسماء الشخصية «فعالم» «لزيد» اسم شخصي و «عالم» «لعمرو» اسم شخصي آخر ، وهكذا ـ س قده .

(٢) «كالسبوح والقدوس» للملك و «السميع والبصير» للحيوان و «المضل» للشيطان و«اللطيف» للجان و «الله» للانسان وهكذا . فالعالم بعرا شره لاسماء ذلك الجميل الواحد الاحد (جل جلاله) كبيت المرآة الذى صنعته «زليخا»

آئينه خانه است پر از ماه و آفتاب   دامان خاك تيره ز عكس صفاى تو

والارض الغبراء وذرة الهباء مع الانوار القاهرة العليا والدرة البيضاء سيان في هذا ـ الشأن ـ س قده .

الربوبی من جهة کثرة المعانی الاسمائیة والصفات عالم عظیم جدا ، مع ان کل مافیه موجود بوجود واحد . بسیط من کل وجه وهذا من العجائب التی یختص بدرکها الراسخون فی العلم ، فلذلك اوجد الباری (جل ذکره) ماسواه لیکون مظاهر لاسمائه الحسنی ومجالی لصفاته العلیا . فلما کان قهاراً اوجد المظاهر القهریة (١) التی یترتب علیها اثر القهر من الجحیم ، ودرکاتها ، وعقاربها ، وحیاتها ، وعقوباتها ، واصحاب سلاسلها . واغلالها من الشیاطین و الکفار ، وسائر الاشرار ، ولما کان رحیماً غفوراً اوجد مجالی الرحمة و الغفران . کالعرش وماحواه من ملائکة الرحمة ، وکالجنة و اصحابها من المقربین والسعداء والاخیار ، وهکذا القیاس فی سائر الاسماء و مظاهرها ومشاهدها والصفات ومجالیها ومحاکیها .

واعتبر من احوال نفسك الناطقه المفطورة علی صورة الرحمن : وهی حجة الله علی الخلق فاعرف ان کل ما یصدر عنك من الاقوال والاحوال والحرکات والسکنات و الافکار والتخیلات هی مظاهر ما کمن فی ذاتك من الصفات والاسماء . فانك اذا احببت احدا وواليته دعتك تلك المحبة الی ان یظهر منك مایدل علی محبتك ایاه من المدح والتعظیم والتبسیط والتکریم والدعاء له واظهار الفرح والنشاط والتبسم والمطائبة ولو لم تکن احببته لما ظهر منك شیء من هذه الامور فهذه الآثار والنتائج مظاهر لصفة المحبة التی فیك واذا عادیت احداً ظهر منك من الاقوال والحرکات والآثار مایدل علی معاداتك ایاه

---

(١) کما ان الاسماء والصفات فی مقام الوجود واحد کذلك المظاهر باعتبار فنائها فی الظواهر ، ولا اقل من اعتبار تدلیها بها یظهر ذلك کما هو حقه لمن کان حاله ومقامه مقام تصالح الاضداد فضلا عما ینطبق به برهانه ، اذ تحت کل جلال جمال ، وکل داء دواء ، ونقم نعم ، کما قال «المولوی» : **عاشقم بر لطف و بر قهرش بجد**

فعند ذلك یکون مظهر کل اسم مظهرا للاخر ، والقهر فی الحق (تعالی) باهریة نوره کل نور ، وغلبة ظهوره کل ظهور ، کقاهریة نور الشمس بوجه انوار الکواکب . وهذا عین سعة رحمته کل شیء ، وهذا معنی قول السلطان «ابی یزید» حین سئل عن الاسم الاعظم : « فرغ بیت قلبك» فاذن کل اسم هو الاسم الاعظم واحد وجوه ماقیل: کل شیء فیه معنی کل شیء . منه.

كالشتم والضرب والذم واظهار الوحشة والكراهة عنه وتمني زواله وتشهي نكاله . فهذه الآثار مظاهر لصفة العداوة التي فيك . وقس على ذلك نظائره فهذه الاسماء والصفات وان كانت متحدة مع ذاته (تعالى) بحسب الوجود والهوية فهي متغائرة بحسب المعنى والمفهوم

ومن هيهنا يثبت ويتحقق بطلان ما ذهب اليه اكثر المتأخرين من اعتبارية الوجود وكونه امراً انتزاعيا لاهوية له في الخارج ولا حقيقة له كسائر المفهومات المصدرية كالامكان والشيئية والكلية والجزئية ولا يكون متكثرا الا بتكثر ما نسب اليها من المعاني والمهيات ، فيلزم عليهم كون صفاته موجودات متعددة متكثرة (١) حسب تكثر معانيها وهذا فاسد قبيح جدا . ولاجل هذا الالزام ذهبوا الى أن مفادها ومعناها امر واحد وكلها يرجع الى مفهوم واحد وكادوا ان يقولوا بأن الفاظها مترادفة في حقه (تعالى) فقد علمت فساده آنفاً بل التحقيق كما مر مراراً ان الوجود هو الاصل في الموجودية وهو مما يتفاوت كمالا ونقصا وشدة وضعفا ، وكلما كان الوجود اكمل واقوى كان مصداقا لمعان ونعوت كمالية اكثر ومبدء لآثار وافاعيل اكثر ، بل كلما كان اكمل واشرف كان مع اكثرية صفاته ونعوته اشد بساطة وفردانية وكلما كان انقص واضعف كان اقل نعوتا واوصافا ، وكان اقرب الى قبول التكثر والتضاد ، حتى انه يصير تغاير المعاني المتكثرة - التي يكون في الوجود القوي الشديد - موجبا لتضاد تلك المعاني في حق هذا الوجود الضعيف فتغاير الاسماء المتقابلة له (كالهادي والمضل والمحيي والمميت والقابض والباسط والاول والآخر والغفار والقهار) سبب لتضاد الموجودات وتعاند المكونات (٢) التي

(١) اذا المفروض انه لافرد لمفهوم الوجود سوى الحصص العقلية حتى يكون ما به الاتحاد للصفات ، والاصل فيها شيئية المفاهيم التي اختلافها ذاتي ، بل هي مثار الاختلاف والكثرة في الغير فلامفر لهم الا ان يقولوا حملها على الذات او حمل كل منها على الاخرى ذاتي اولى ، مفاده الاتحاد في المفهوم ، و ذلك المفهوم الواحد ماهية مقتضية للوجود (اى : لانتزاعه و استحقاق حمله) وملزومة له من قبيل ملزومية الشيء للازمه الانتزاعي وبهذا (اعني كون الماهية الواجبة ملزومة و مقتضية للوجود بالنحو المذكور) يفترق ماهيته (تعالى) عن الماهية الامكانية لكونها غير ملزومة للوجود ، بل متساوية بالنسبة الى الوجود والعدم - س قده.

(٢) ولذا قيل : « سبحان من ربط الوحدة بالوحدة والكثرة بالكثرة » اى : وحدة ❊

هى آثارها ومظاهرها كالهداية والضلالة ، بل كالملك والشيطان والحيوة والموت ، بل كالارواح والابدان .

الموقف الثالث

فى علمه تعالى وفيه فصول :

الفصل (١)

فى ذكر اصول ومقدمات ينتفع بها فى هذا المطلب

منها : انه قد ثبت أن للاشياء وجودا فى الخارج ووجوداً فى القوة المدركة ، ومرادنا من الخارج هيهنا عالم الأجسام المادية ذوات الجهات الوضعية . والحكماء لما حاولوا اثبات أن للاشياء الخارجية نحواً آخر من الوجود ، وربما يقال له الوجود الذهنى قالوا - بعدما أحالوا اتصاف معدوم مطلق بحكم ثبوتى - : انا نحكم كثيراً على اشياء معدومة فى الخارج باحكام وجودية وثبوت الشىء للشىء متوقف على وجود ذلك الشىء و اذ ليست تلك الاشياء فى الخارج فلها نحو آخر من الوجود ، و هو الوجود العلمى سواء اطلق لفظ «العلم» على ذلك الوجود اوعلى الاضافة التى تقع بسببه بين

---

* و جود الماهيات الذى هو الفيض المقدس بوحدة وجود الذات (تعالى شأنه) وكثرة الماهيات التى هى المظاهر بكثرة الاسماء والصفات التى هى الظواهر ، واذا وصل السالك الى مقام شهود وجود الصفات - الذى هو جهة وحدتها - بشهود مقام الواحدية - الذى هو مقام تصالح الاضداد كما اشار (عليه السلام) اليه بقوله : «وكمال الاخلاص له نفى الصفات عنه» - تصالح فى حقه المظاهر المتقابلة ومن هنا قيل : «همه از انجام مى ترسند و «عبدالله» از آغاز» وادنى من ذلك ان يشاهد جهة وحدة الماهيات والمظاهر اعنى وجودها بان تشاهد بحيث تكون مرتبطة ومتعلقة بالتجلى الذى عليها ، بل فانية فيه كما هو مقتضى توحيد الاثار وتوحيد الافعال اى توحيد المتجلى عليه الذى هو كبيت المرآة الواحد وتوحيد التجلى الذى هو كعكس عاكس واحد حتى يشاهد جهة وحدة الصفات وهى وحدة وجود الذات ، وهذا توحيد الصفات والذات . والاول من قبيل «اللم» وهذا من قبيل «الان» - س قده.

العالم والمعلوم

ومنها : ان العلم ـ كالوجود ـ يطلق تارة على الامر الحقيقي ،وتارة على المعنى الانتزاعي النسبي المصدري اعني العالمية ، و هو الذي يشتق منه العالم و المعلوم و سائر تصاريفه اذ العلم ضرب من الوجود (١) ولو سئلت عن الحق ، فالعلم والوجود شيء واحد ، لكن الوجود اذا ضعف بحيث يتشابك مع العدم ويصحبه النقائص والقصورات (كالاجسام الوضعية وعوارضها المادية) احتجب ذلك الوجود عن المدارك والمشاعر ، و كما احتجبت هذه الاجسام و عوارضها بعضها عن بعض ، و غاب كل جزء منها عن صاحبه ـ اذ ليس لها وجود جمعي ولا صورة حضورية في نفسها ـ فكذلك احتجبت و غابت عن غيرها من القوى الادراكية ، اذ حضور شيء عند شيء متفرع على حضوره في نفسه . فليس لهذه الاجسام واحوالها وجود علمي ، ولهذا لا يطلق عليها اسم العلم و المعلوم ولا لموضوعاتها اسم العالم مع انه يطلق عليها اسم الوجود لان اسم الوجود اعم تناولا للاشياء من اسم العلم (٢) وغيره من صفات الكمال كالقدرة والارادة والعشق و نظائرها وان كانت كلها من احوال الوجود والموجود بما هو موجود ، وذلك لان في مفهوم كل منها زيادة اضافة على مفهوم الوجود . مثلا : العلم عبارة عن وجود شيء لشيء آخر مستقل الوجود لا كوجود الصور والاعراض للهيولى كيف ؟ و لو كان الشيء علما ومعلوما لانه موجود في ذاته لكان كل موجود في ذاته معلوما لكل احد وفساد

---

(١) اى : الوجود النوري الصوري غير المشوب بالمادة ثم ترقى وقال : هما واحد الا انه اذا ضعف الوجود لم يطلق عليه اسم العلم والمعلوم ، ولا على الهيولى (مثلا) اسم العالم ، لان حقيقة العلم مسلوبة عنه . س قده .

(٢) هذا من جهة عدم اجتماع الفعليات في الموضوعات الجسمانية والتفرقة التي بين اجزائها ، المنافية لحضور ذواتها لذواتها وذواتها لغيرها . واما من جهة النظر الى كون الفعليات الجوهرية الجسمانية واقعة تحت الحركة الجوهرية و اعتبار التوسط في حركتها وكذا من جهة النظر الى وحدتها الجامعة بين اجزائها ، فلا . . . ان يذهب الى ان العلم سار فيها شامل لها ـ ط مدظله .

اللازم يوجب فساد الملزوم .

ومنها أن الذى يطلق عليه اسم المعلوم قسمان : احدهما هو الذى وجوده فى نفسه هو وجوده لمدركه (١) ، وصورته العينية هى بعينها صورته العلمية ويقال له : المعلوم بالذات .

وثانيهما هو الذى وجوده فى نفسه غير وجوده لمدركه وصورته العينية ليست هى بعينها صورته العلمية . وهو المعلوم بالعرض فاذا قيل : العلم عبارة عن الصورة الحاصلة من الشيء عند المدرك اريد بالمعلوم به ، الامر الخارج من القوة المدركة كالسماء والارض والبيت والحجر والشجر والفرس والانسان وسائر الماديات واحوالها ، و اذا قيل : العلم عبارة عن حضور صورة شيء للمدرك عنى به العلم الذى هو نفس المعلوم لاشيء غيره . وفى كل من القسمين المعلوم بالحقيقة والمكشوف بالذات هو الصورة التى وجودها وجود نورى ادراكى خالص عن الغواشى المادية ، غير مخلوط بالاعدام والظلمات .

فقد علم مماذكرنا ان الوجود على ضربين : وجود ادراكى ، ووجود غير ادراكى ، وان العالم عالمان : عالم الغيب وعالم الشهادة ، وهما الآخرة والاولى ، وتسمية الآخرة بالغيب ، والدنيا بالشهادة انما هى بالقياس الى ضعف نظرنا ، لا بالقياس الى الامر نفسه لان الغيبة من لوازم هذا الوجود الدنيوى والحضور والشهود من لوازم الوجود

---

(١) المراد به ، المعلوم بالذات الذى فى العلوم الصورية كما يرشدك اليه قوله بعد اسطر : «وجود نورى ادراكى خالص» ، الى آخره . فان مراده فى هذا الاصل ان المعلوم الحقيقى هو الصورة المعلومة بالذات لا التى هى معلومة بالعرض ، لا التقسيم المستوفى للمعلوم ولا تقسيم العلم الى الحضورى والحصولى فانه سيجيء ، فلا يرد انه يصدق على الموجود المادى المعلوم بالعلم الحضورى أن وجوده فى نفسه عين وجوده لمدركه الى آخره ، مع انه ليس ذلك المعلوم بالذات وجودا نوريا خالصا من الغواشى المادية ولا غير مخلوط بالاعدام والظلمات كما يصرح به ، اللهم الا ان يراد بنوريته وخلوصه عن الغواشى المادية ، سلب حكم المادة كما فى معلومية الماديات للواجب (تعالى) لكنه خلاف ظاهر المقام - س قده .

الأخروى مع تفاوت درجاته وطبقات الجنان في ذلك ، فكل طبقة هي اشد براءة عن هذا العالم واكثر تجرداً وارتفاعاً عن المادة فهي اشد ظهوراً واكثر حضوراً وجمعية .

اعلم ان اكثر القوم زعموا : أن المانع من المعلومية هو كون الشيء مقارناً لامور زائدة على ذاته مؤثرة فيه كمقارنة اللون والوضع والشكل وغيرها لان العلم عبارة عند كثير منهم عن امتياز الشيء عن غيره بوجه كلي فكل ماهو مخلوط بغيره مادام كونه مخلوطاً به لايكون معلوماً ، بل يكون مجهولا فقالوا : المعلوم (١) اما مجرد عما سواه اومخالطة به مخالطة مؤثرة من الاغشية والملابس ، فالاول يسمى معقولا كالانسانية المطلقة المطابقة لافرادها ، المتفاوتة في العظم والصغر ، المختلفة في الوضع والاين والمتى ، ولولم تكن مجردة عن مقدار خاص ووضع خاص و زمان خاص لما طابقت المختلفين ولما صح حمل الحيوانية المطلقة على البق والفيل وسائر المختلفات في هذه العوارض الغريبة .

و الثاني يسمى محسوساً سواء كان مبصراً اومسموعاً اومشموماً اومذوقاً اوملموساً اومتخيلا اوموهوماً . وأما المقارنة غير المؤثرة فهي غير مانعة عن المعقولية ، كمقارنة السواد للحركة فان وجود احدهما للاخر اوعدمه عنه لايتغير به نحو وجود الاخر بخلاف مقارنة الوضع والمقدار وغيرهما لزيد مثلا ، فانها اذا زالت عنه زال وجوده الشخصي فلاجل ذلك ، مدار المعقولية عندهم بالانفراد والتخلص بالكلية عن العوارض الغريبة ، وكذا مدار المدركية على شيء مامن التجرد ، فالمتجرد عن اصل المادة دون عوارضه هو المحسوس بشرط تحقق نسبة ما وضعية لمحل الصورة الادراكية لمادتها الخارجية والمتجرد عن المادة وعوارضها ـ الا المقدار ـ هو المتخيل ، و المتجرد عن الجميع ـ الا نسبة غير وضعية هو الموهوم ، والمتجرد بالكلية المساوى

---

(١) المراد به المعلوم بالمعنى الاعم من الاربعة ، والمراد بالمعلوم فيما قبله : المعقول ، بقرينة قوله : «بوجه كلي» وبقرينة مقابلة هذا الكلام لقوله : «وكذا مدار المدركية» اذ العلم المقابل للادراك هو العلم بالكلي كما في قولهم في الحق (تعالى) «انه عالم ومدرك» فلاتناقض في الكلام مع تقدم.

نسبته الى الافراد كلها هو المعقول. هذا حاصل ما افادوه وفيه قصور ناش من قلة البضاعة في صناعة الحكمة وعدم الاطلاع على تفاوت انحاء الوجودات قوة وضعفاً و كمالا و نقصا ، فان المانع من كون «زيد» معقولا ليس مقارنته للشكل و الوضع و اللون و الاعضاء كالرأس واليد والرجل فان جميع ماذكروه كما يمكن وجودها مع زيد في الخارج يمكن وجودها معه في العقل (١) بل هذه الانواع الطبيعية المركبة (من

(١) ان قلت : ما المراد بهذه المقارنات التمص... «زيد» في العقل ؟ فان كان المراد الشكل الكلي والوضع الكلي وهكذا فمقارنتها معه ليست مؤثرة لأن «زيداً» ... بعنوان المعقولية هو الانسان الكلي والوضع والشكل او غير ذلك المتصور معه وضع او شكل بالحمل الاولي . وعدم تصورهما معه لايوجب زواله والوضع المقارن المؤثر ماهو وضع بالحمل الشايع وبعبارة اخرى ماهو من لواحق المادة فمقارنة هذه الكليات ليست مؤثرة وان كان المراد الامور المعنوية الروحانية كما قال «ارسطو» : «الانسان العقلي روحاني وجميع اعضائه روحانية» مثل ان اليد ما به يبطش والرجل ما به يمشي وهكذا فلو بطش انسان بالهمة اوطوى الارض بلامشي لكانت تلك الهمة والقدرة يداً ورجلا بالحقيقة ، فمعلوم ان القوم ايضاً لايجعلون مثل هذه المقارنات مانعة من المعقولية وان كان المراد مقارنة وضع البدن وشكله ولونه للجوهر العاقل وللمعقول بالتبع فمع انه خلاف الظاهر ولاسيما في الاعضاء ليست مقارنة مؤثرة اذ بانتفاء البدن ـ فضلا عن وضعه وشكله ولونه ـ لا ينتفي العقل والمعقول .

قلت : المراد شق آخر وهو ان المقارنات هذه اللواحق التي لمواد افراد كل معقول بما هي معتبرة مع ذلك المعقول الذي يحمل عليها مواطاة وهو حقيقتها وهي رقائقها ، والرقائق هي الحقائق بوجه ، وكانها قواعد مخروطات انوارها وانبساط اشراقها و امتداد اظلالها ، فاوضاعها واشكالها اوضاع الحقائق و اشكالها و هكذا في البواقي ، و هذه وراء المعنويات والروحانيات من هذه اللواحق الموجودة بنحو الوحدة والبساطة في ذوات الحقائق و في رؤس تلك المخروطات فالانسان المعقول (مثلا) وجود بسيط مجرد في العقل ، جامع لحقيقة وجود كل فرد فرد بنحو أعلى ومع ذلك كل الافراد والرقائق مقام وحدته في الكثرة واذا قال في سفر النفس : «تعقل صورة الانسان العقلي المجرد عن العوارض المادية بان يكون انسانا بحتا يخرج عنه جميع ماهو غير الانسان من الوضع الخاص والكم الخاص والاين الخاص ومع ذلك لايحذف عنه شيء من مقوماته وقواه واعضائه حتى انه يعقله ذا رأس ووجه وعين وبطن *

هذه الابعاض والاعضاء المختلفة وصفاتها اللازمة) اذا فرض سلبها عنها لم يكن ماهياتها هي هي ، فان الحيوان (كالاسد مثلا) اذا انسلخ عن المقدار والشكل والرأس والعين واليد والرجل والبطن لم يكن اسدا ولا حيوانا .

وايضا (١) كما يمكن للعقل أن يتصور الانسان فكذا يمكن له تصور مقداره وشكله ووضعه ولونه واينه ، وغير ذلك فرادى وجمعى ، فالقول بأن مدار العاقلية على تجريد مهية المعلوم عن المقدار والشكل وغيرهما قول زور ..... ! وهذه الامور بعضها مقومات للمهية، وبعض ..... ومتممات لها والكلام في تعقل كل منهما كالكلام في ..... المهية ، فالحق الحرى بالتصديق والتحقيق هو أن مدار ..... لم والجهل وكذا النور والظلمة والظهور والخفاء والحضور والغيبة على تأكد الوجود وضعفه ، فالوجود كلما كان اقوى تحصلا واشد فعلية واتم هوية كان اقوى انكشافا واشد ظهورا

---

* ويد ورجل كل ذلك على الوجه العقلي المشترك فيه بين الاعداد الكثيرة» وقال في موضع آخر منه : «والتجريد عن العوارض المقارنة للماهية ليس شرط معقولية تلك الماهية اذ للعقل ان يتصور ماهية الانسان (مثلا) مع جميع عوارضه وصفاته و نعوته من كمه وكيفه و اينه و وضعه ومتاه وكذا بشكله واعضائه وجوارحه كل ذلك على الوجه العقلي الكلي كما ثبت في باب علم البارى (تعالى) بالجزئيات (انتهى) .

وليس مراده من الوجه العقلي الكلي : وجود روحانياتها و معنوياتها بنحو الوحدة والبساطة فقط ، بل هو مع ما في الافراد ولكن لا على وجه الخصوصية كما حققنا ، والقرينة على ان مراده ذلك قوله : «كما ثبت في باب علم البارى (تعالى) بالجزئيات ، اذلايعزب عنه مثقال ذرة في السموات ولا في الارض» ، وقاعدته في كتبه الجمع بين صفات التشبيه والتنزيه ، وحمله ماورد من الكتاب والسنة في البابين على الظاهر من غير نقص ووقوع في التجسم - س قده .

(١) يمكن تقريره بوجهين : احدهما انه اذا تصور مقداره وشكله وغير ذلك علم انها ليست مانعة من المعقولية اذ لو كانت مانعة من معقولية غيرها كانت انفسها غير معقولة بطريق اولى . وثانيهما انه اذا تصورهذه - والاشياء تحصل بانفسها في الذهن - فقد قارنت جوهر العقل وهو عقل وعاقل ومعقول ، فظهر ان مقارنتها مع الشيء ليس مانعا من معقوليته ، والجواب يستفاد مما ذكرنا فتفطن - س قده .

واكثر حيطةوجمعاً للاشياء ، وكلما كان اضعف وانقص كان اكثر خفاء وظلمة واقل حصولاوانقص ظهوراً .

ثم اقوى الموجودات هوالوجود الواجبى المبرى بالكلية عن جهات الامكانات والاعدام والشرور ، وعن جهة النقص والقصور ، وهو عالم الالهية الذى فيه وجود جميع الاشياء كلها على وجه الوجوب الذاتى من غيرشائبة كثرة و امكان ، و أضعف الموجودات هو الاجسام الطبيعية واحوالها ، وهو عالم الحدوث والدثور والتجدد و الزوال ، والاول منبع ماء الحيوة والظهور ومبدء انوارالعلوم والمعلومات ،والاخر معدن الموت والظلمات ، و ما بين هذين الطرفين طبقات كثيرة كلما هو اقرب الى المبدء الاعلى كان فى باب الظهوروالعلم اقوى ، و كل ماهوابعدمنه كان اخفى واضعف ظهوراً ومعلومية ، لكن جميع ماسوى هذا العالم الاسفل ، مشتركة فى ان وجودها وجود صورى ادراكى غيرمنفك عن الحيوة والادراك بخلاف ما فى هذا العالم و هو الاجسام الطبيعية اذااخذت بذاتها مع قطع النظرعن مباديها النفسية والعقلية ومقوماتها الباطنية ، فان جميعها خارجة عن حدود هذا العالم وان كانت محيطة بهذه الاجسام اذ لاقوام للسافل الابالعالى ، ولولا العالى لانطمس السافل وانت قد عرفت الفرق بين الجسم الطبيعى بالمعنى الذى هومادة ، وبينه بالمعنى الذى هو جنس ، و الحيوة و الادراك خارجان عن حدود الاجسام الحيوانية التى فى هذا العالم بالمعنى الاول غيرخارجين عنها بالمعنى الثانى ، فابدان الحيوانات وجثثها هى من هذا العالم ونفوسها وارواحها من عالم آخر .

و منها انه قد مران العلم قد يكون نفس المعلوم الخارجى وقد يكون غيره فههنانقول : كماان العلم بالشىء قد يكون صورة ذهنية كما فى علمنا بالاشياء الخارجة عناعلما عقلياوذلك العلم لامحالةامر كلى(١) - وان تخصصت بالف تخصص

(١) فيهااشارة الى أن الصورة العلمية فى العلم الحصولى سواء كانت جزئية خيالية او كلية عقلية لاتخلو من ابهام الكلية ،فان الصورة الذهنية كائنة ماكانت لاتأبى ان يفرض لها اكثر من مصداق واحد ،والجزئية فى الصورة المحسوسة اوالمتخيلة من جهة اخرى غير نفس الصورة وهى كونها مأخوذة من الشخص -ط مدظله .

فكذلك قد يكون امراً عينيا وصورة خارجية كما في علمنا بنفسنا وبصفاتها اللازمة، فانا ندرك ذواتنا بعين صورتنا التي نحن بها لا بصورة زائدة عليها فان كل انسان يدرك ذاته على الوجه الذي يمتنع فيه الشركة و لو كان هذا الادراك بصورة حاصلة في نفسنا فهي تكون كلية وان كانت مجموع كليات ' جملتها تختص بذات واحدة اذ مع ذلك لايخرج نفس تصوره عن احتمال الصدق على كثيرين ،وايضاً(١) كل مفهوم كلي وصورة ذهنية ـ ولو كان امراً قائما بذاتنا ـ فنحن نشير اليه بـ «هو» ونشير الى ذاتنا بـ «انا» فعلمنا بذاتنا عين وجود ذاتنا وهويتنا الشخصية .

واعلم ان ههنا دقيقة شريفة (٢) يجب التنبيه عليها ، وهي ان لقائل ان يقول: النفس الانساني (٣) جوهر متحصل لامحالة و كل جوهر لامحالة يقع تحت مقولة الجوهر بالذات فيكون الجوهر جنسا له و كل ماله جنس يكون له فصل لا محالة ، فالنفس مركبة من جنس طبيعي وفصل طبيعي وهما (اعني الطبيعتين) مفهومان كليان ، و كل ماهو مركب من المفهومات الكلية لايمكن الاشارة اليه الا «بهو» لا بـ «انا» .

فان قلت :الجنس والفصل جزئان لنوع النفس ' فلا بد من انضمام امر جزئي اليهما حتى يتم قوامها الشخصي ، والمتقوم من المعنى النوعي مع التشخص لايحتمل الصدق على كثيرين .

قلت :هب ان المركب من عدة معان مع امر آخر شخصي بذاته (كالوجود و نحوه) وان امتنع صدقه على كثرة لكن لابد في تعقل ذلك المركب من تعقل مقوماته الكلية بعلم كلي وصورة ذهنية ' و كلما هو كذلك فهو بالنسبة الينا هو ولا يمكن الاشارة اليه

(١) الفرق بين الوجهين أن الاول سلوك من مسلك الجزئية ،فان صورة النفس العلمية جزئية ، و لو كانت علماً حصولياً كانت كلية .والثاني سلوك من مسلك الحضور و لو كانت علما حصوليا اشير اليها بـ «هو» على طريق الغيبة لا بـ «أنا» على طريق الحضور ـ طمدظله.

(٢) باعتبار ماهو نتيجة هذه الكلمات من ان النفس لا ماهية لها وانها فوق الجوهرية بمعنى ماهية اذا وجدت في الخارج كانت لا في الموضوع ، كما قال الشيخ المقتول: «ان النفس ومافوقها انوار صرفة ووجودات محضة » ـ س قده.

(٣) هذا في الحقيقة تقرير آخر للوجه الثاني وتمهيد لدفع ماسيذكره من الاعتراض وليس باعتراض ـ طمدظله .

بـ «انا». ونحن نعلم بوجداننا (١) انا عند ادراكنا لذاتنا قد نغفل عن جميع المفهومات والعنوانات الكلية فضلا عن مفهوم الجوهر او الناطق (٢) او غير ذلك، وكلما ندركه من هذه الامور لا نشير اليه بـ «انا». فعلم من هذا ان الكل غائب عنا الا هويتنا البسيطة فلابد ان تكون هذه الهوية البسيطة وجوداً لا غير، اذ كلما هو غيره فلا محالة تحت احدى المقولات فيكون مركبا من امور كلية، والوجود ليس كذلك لما قد مر مراراً انه غير داخل تحت معنى كلي وان صدق عليه كثير من تلك المعاني.

ومن هيهنا اندفع ايراد بعضهم على القوم (٣) - عند ما اثبتوا تجرد النفس بأنا نغفل عن البدن وسائر الاجسام وعوارضها، ولا نغفل عن ذاتنا فذاتنا جوهر مجرد غير شيء من الاجسام وعوارضها - حيث يقول على سبيل المعارضة: انا كثيراً مّا ندرك ذاتنا ولا يخطر ببالنا اصلا معنى الجوهر المجرد فكيف يكون ذاتنا عين الجوهر المجرد؟

ومنها ان النفس كما تدرك ذاتها بنفس صورة ذاتها، لا بصورة اخرى، كذلك تدرك كثيراً من قواها المدركة والمحركة، لا بصورة اخرى ذهنية. وبيان ذلك من وجوه:

الاول ان النفس تتصرف في بدنها الخاص الشخصي وتستعمل قواها الشخصية

---

(١) متعلق بما قبل السؤال والجواب وابطال لتركب النفس من الاجزاء العقلية كقوله: «وكلما هو مركب من المفهومات الكلية لا يمكن الاشارة اليه الا بـ «هو» لا بـ «أنا» - س قده.

(٢) لعلك تقول: ان الأنسب ان يقال: نغفل عن الجوهر والناطق مع كونهما ذاتيين فضلا عن المفاهيم العرضية. لكن الجواب ان التنزل باعتبار العموم في الاول والخصوص في الثاني، لا الذاتية والعرضية - س قده.

(٣) اى: القوم الذين قالوا بتجرد النفس عن المادة ووجه الاندفاع ان النفس اذا تجردت عن الماهية ثبت تجردها عن المادة بطريق اولى، او القوم الذين قالوا بتجرد النفس عن الماهية وعن التركيب من الجنس والفصل. ووجه الاندفاع انهم يلتزمون ويقولون: الغفلة عن مفهوم الجوهر المجرد تؤكد ذلك المطلوب، او انهم يقولون: لا نمنع صدق المعاني المتكثرة صدقا عرضيا كصدق الموجود بالفعل لا في الموضوع وغيره من النعوت الكمالية على الهوية البسيطة، فقولنا: «فذاتنا جوهر مجرد» الى آخره، من هذا القبيل - س قده.

الموجودة في الأعيان فانها تستعمل (مثلا) قوتها المتفكرة وتستخدمها في تحصيل الجزئيات وتركيبها و ترتيب الحدود الوسطى ، وهي لامحالة صور جزئية موجودة في مشهد النفس حاضرة عندها .متمثلة بين يديها ، تقلبها كيف تشاء ، وتتصرف فيها بالتقديم و التأخير ، والجمع والتفريق ، وقبل هذه التصريفات والتقليبات ليس الاصور اشخصية عينية (١) لاامورا كلية ذهنية مبهمة الوجود . وكذا الالة التي بها يقع التصرف والترتيب اعني القوة المتفكرة ، و كذلك تدرك النفس قواها الخيالية والجسمية وتتصرف فيها وتحفظها وتحفظ بها الصور الموجودة فيها ، وتشاهدها باعيانها لا بواسطة صور اخرى غيرها لئلا يلزم تضاعف الصور وذهابها الى غير النهاية ، فالنفس اذن تشاهد تلك الامور مبصرة اياها ببصر ذاتها لا بباصرة اخرى .

الثاني ان ادراك هذه الامور لو كان بصورة ذهنية (٢) مأخوذة عنها لادركناها

---

(١) الصورة وان كانت كلية بدليل قوله : «المتفكرة «حيث ان المتخيلة تسمى متفكرة عند استعمال العاقلة اياها في تفصيل الكليات وتركيبها (التفصيل ، في السوالب والتركيب ، في الموجبات) الا ان كل كلي جزئي في نفسه اومن حيث ان الموضوع (اي النفس) من جملة المشخصات وعينيتها من جهة ان الموجود الذهني عيني ، وذهنيته مثل كليته باعتبار المقايسة ، وانما قال : «لاامورا كلية ذهنية «مع انها كما كانت شخصية عينية (كما علم) ذهنية كلية ايضا لانها لما كانت محل تصرف النفس لابدان يكون انفسها معلومة بالحضور للمتصرف ، وان كانت معلومة بالصور الكلية كانت الصور متصرفا فيها ـ س قده .

(٢) اي : الصور المحفوظة والمتصرف فيها لا الالات بقرينة مقابلة قوله ؛ «و اهل الكمال منهم يدركونه» الى آخره. ثم انه (قده) جعل المدعى الذى هو بعض الاصول والمقدمات مدركية القوى المدركة و المحركة بالحضور لا بصور ذهنية والحال ان الثاني والثالث والرابع ، من الوجوه المبينة للمدعى ، بل الاول بالنسبة الى نفس الصور العلمية ، والخامس بالنسبة الى الاستعمال لا بالنسبة الى الالات ، يثبت مدركية آثارها و مقبولاتها اعني الصور الادراكية بالحضور ، وغرضه (قده) ايماء لطيف الى قاعدة «اتحاد المدرك والمدرك» وايضا قدمر (في مبحث القوة والفعل) ان القوة (بمعنى مبدء التأثير) تطلق على العرض فان الحرارة مبدء التلطيف مثلا والبرودة مبدء التكثيف مثلا ، و هذه الصور مبادى الكشف والانكشاف مثلا ـ س قده

على الوجه الكلي ، واللازم باطل لانا نجد من انفسنا انا ندرك كثيراً من هذه الصور الادراكية على الوجه الجزئي هذا حال جمهور الناس ، واهل الكمال منهم يدركون (١) مع ذلك بالمشاهدة الحضورية حوامل تلك الصور وحفظتها وكتبة الاعمال وصريف اقلامها وكيفية كتابتها ، وبطلان اللازم يستلزم بطلان الملزوم ، واذا بطل الملزوم كان نقيضه حقا ، وهو المطلوب .

الثالث انا نتألم بمرض اوتفرق اتصال يقع في بدننا والالم هو الشعور بالمنافي ، وليس هذا الالم بأن يحصل لتفرق الاتصال (٢) اوللخلط الموذي اوالكيفية الموذية

---

(١) اى : يدركون بالعلم الحضوري التركيبي ، والا فالكل مشتركون في العلم الحضوري البسيطي ـ س قده.

(٢) حاصله انا اما ان ندرك نفس التفرق الواقع في الموضوع المخصوص بالحضور فهو المطلوب ، والا ، فان كان مدركا بحصول صورته فاما ان يكون تلك الصورة في ذلك الموضوع المخصوص فيلزم اجتماع المثلين في موضوع واحد ، واما ان تكون في النفس باعتبار مقامها العقلي فتكون الصورة كلية ، واما ان تكون في قوة اخرى (كالباصرة) فيلزم ان يتألم كل من وقعت تلك الصورة في باصرته و ليس كذلك . نعم قد يحصل بالابصار وغيره ألم آخر ، بل لم وهم لا هذا الوجع المخصوص .

ان قلت : لم لا يجوز ان تقوم احدى الصورتين بالنفس في مقامها النازل اللمسي او بأمر له تعلق بالنفس (كالقوة اللامسة) قياما صدوريا والاخرى بالعضو قياما حلوليا فلا يلزم اجتماع حالين في محل واحد .

قلت : النفس في ذلك المقام اللمسي عين اللامسة وهي لا شأن لها الا الانطباع والسراية في كل البدن فالقيام بها ايضا قيام بذلك العضو ويلزم ماذكرنا ، والايراد بهذا الوجه على قولهم : والادراك موقوف على تجريد ما ، مدفوع بان هذا التوقف في العلم الحصولي والادراك الصوري لا العلم الحضوري كما في معلومية الاجسام والجسمانيات لنور الانوار على طريقة اهل الاشراق.

ان قلت : اذا لم يشترط التجريد في مطلق العلم فلندرك نحن الاجسام والجسمانيات بالحضور بلا اشتراط بالتجريد فيكون الظلمات ايضا صالحة للعلم والمعلومية بلا حاجة الى انتزاع وجود صوري نوري منها كما يقوله المصنف (قده) .*

صورة اخرى ، فى ذلك العضو جزئية اوفى النفس كلية اوفى غيرهما بل المدرك فى هذا الألم نفس تفرق الاتصال * (١) او كيفية قائمة بالعضو * نعم ربما يحصل من ادراك هذا المنافى بصورة اخرى الم آخر غير هذا الالم الحسى (٢) .فاذن ثبت أن من الاشياء ما يكفى فى ادراكها مجرد حضور ذاتها للنفس اولامر له تعلق حضورى بها .

الرابع ان من ادرك شيئاً خارجاً عن ذاته و ذوات قواه فانما يدركه بصورة حاصلة منه عند نفسه مطابقة اياه ، و اما تلك الصورة فانما يدركها بعين تلك الصورة لا بصورة اخرى مطابقة ، والا لزم ان يجتمع فى محل واحد صور متساوية فى المهية(٣)

---

* **قلت :** قد مر ان العلم الحضورى فى موردين : علم الشيء بنفسه * و علم الشيء بمعلوله ،ومعلوم ان الاجسام والجسمانيات ليست انفسنا ولا معاليلنا ـ بخلاف قوانا وآلاتنا ـ احوالها ـ س قده.

(١) هذا بظاهره ممنوع ، بل المدرك من طريق الحس سواء كان لذيذاً اومولما هو صورة الكيفية الحاصلة فى العضو الملائمة لطبيعته او المنافى المضاد لها وهى التى تحصل عند الحس المشترك حصولا ذهنيا كيف ؟! والحس كثيرا ما يخطى فى مدركه ولا معنى للخطأ فى معلوم حضورى .

وايضاً : من المسلم فى محله أن هذه الادراكات الحسية زمانية بمعنى ان بين ورود المحسوس على العضو الحساس وبين الادراك فصلا زمانياً ، و لوكان معلوما حضوريا لم يكن لذلك معنى ، لكن يجب ان يعلم ان هذا العلم الحصولى متوقف على اتحاد الكيفية الحاصلة للعضو معه ، وللنفس اتحادمع العضو * فتجد عندئذ مايجده العضو من الكيفية ، وهو علم حضورى والصورة الذهنية الحاصلة فى الحس المشترك مأخوذة منه ولعل هذا هو مراده (قدس سره) ـ ط مدظله .

(٢) وهوالالم الوهمى الحاصل من ضم معان مولمة وهمية الى الصورة الحسية ، فيشتد به الالم ويتضاعف الجزع ، وقلما يوجد مورد لايشاركفيه الوهم الحس فيمايدركه ـ ط مدظله.

(٣) و لزم ايضا استحضار النفس مالا نهاية له دفعة واحدة فالمقدم فى الثانى والرابع واحد ، والتالى هنا اجتماع الامثال ، وفى الثانى مدركيتها على الوجه الكلى، والصور فى الرابع غير مختصة بالجزئيات بخلاف الثانى * بل فى الاول ايضا اشتراك فى المقدم معهما ، الاان الثانى عدم نهاية الصور ، وذكر القوى فيه تطفلي لئلايتحد مع الخامس فتفطن ـ س قده.

مختلفة بالعدد وهو محال (١-٢) .

الخامس من العرشيات (٣) ان النفس فى مبدء فطرتها خالية عن العلوم التصورية والتصديقية ، ولا شك ان استعمال الالات (كالحواس) فعل اختيارى ليس فعلا طبيعيا فيتوقف لامحالة على العلم بتلك الالات . فلو كان كل علم بارتسام صورة من المعلوم لزم توقفه على استعمال الالـة المتوقف على العلم بتلك الالة و هكذا يعود الكلام فاماان يدوراو يتسلسل وهما محالان ، فبالضرورة اول علوم النفس هو علمها بذاتها ، ثم علمها بقواها (٤) وآلاتها التى هى الحواس الظاهرة و الباطنة ، وهذان العلمان من العلوم الحضورية ، ثم بعد هذين العلمين ينبعث من ذات النفس

---

(١) لانه اجتماع الامثال ولانه خلاف الوجدان . س قده.

(٢) الظاهر أن استحالته من جهة التسلسل اللازم من فرض معلومية كل صورة علمية بصورة علمية اخرى ، و هو البرهان على أتحاد العلم والمعلوم ، واما مجرد اجتماع صور متماثلة فى محل واحد فليس فيه كثير اشكال لكونها صورا ذهنية لاتترتب عليها الاثار ـ ط مدظله.

(٣) كونه عرشيا لأجل معرفة ان الفعل الاختيارى ما هو مسبوق بالمبادى الاربعة (من العلم والمشية والارادة والقدرة) من غير اعتبار انفكاكه عن الفاعل كما هو معتبر عنه عند المتكلم ، وايضا لاجل انطواء العلم بالقوى فى علم النفس بذاتها وانطواء الشوق والارادة لها فى عشقها وارادتها لذاتها . وهذا مطلب نفيس مناط كون النفس فاعلا بالتجلى للقوى وهو قوله :«فبالضرورة اول علوم النفس» ، الى آخره . ـ س قده.

(٤) ان كان المراد بالعلم بالقوى ، العلم بالقوى الذى هو منطو فى علمها بذاتها حيث انها بسيطة الحقيقة كل القوى بنحو الوحدة والبساطة فالاستتباع المستفاد من كلمة «ثم» باعتبار المفهوم ، فعنوان العلم بالذات مقدم، وعنوان العلم بالغير مؤخر ومن هذا القبيل ترتيب الصفات الواردفى احاديث «اهل العصمة» كقولهم :«علم وشاء واراد وقدر وقضى وأمضى» ونحو ذلك. وقول بعض المتكلمين : «ان اعتبار الارادة مقدم على اعتبار القدرة» ـ وان كان المراد العلم بالقوى ـ فى مقام القوى المترتبة المتكثرة نوع تكثر وفى مقام الوحدة فى الكثرة من النفس فالامر واضح، وعلى التقديرين ليست كلمة «ثم» للتراخى الزمانى ـ س قده.

لذاتها استعمال الالات بدون تصور هذا الفعل (١) الذى هو استعمال الالات والتصديق بفائدته ، كما فى سائر الافعال الاختيارية الصادرة عنا فى خارج البدن فان هذا ضرب آخر من الارادة ليس بالقصد و الروّية وان كان غير منفك عن العلم به . لكن الارادة هيهنا عين العلم ، وفى غيره من الافعال الاختيارية الصادرة عن النفس مسبوقة بالعلم بها والتصديق بفائدتها. واما الفعل الذى هو كاستعمال النفس القوى والحواس ونحوها فانما ينبعث عن ذاتها لاعن روّيتها، فذاتها بذاتها موجبة لاستعمال الالات لا بارادة زائدة وعلم زائد ، بل النفس لما كانت فى اول الفطرة عالمة بذاتها عاشقة لها ولفعلها عشقا ناشياً من الذات اضطرت الى استعمال الالات التى لاقدرة لها الاعليه . فاحتفظ بهذا فانه علق نفيس.

ومن الشواهد الدالة على هذا المطلب أن صورةمّا قد تحصل فى آلة ادراكية والنفس لاتشعر بها ، (٢) كما اذا استغرقت فى فكر او فى غضب او شهوة اوفيما تؤديه حاسة اخرى فلابد من التفات النفس الى تلك الصورة ، فالادراك ليس الا التفات النفس و مشاهدتها للمدرك ، و المشاهدة ليست بصورة كلية ، بل بصورة جزئية فلابد ان يكون للنفس علم اشراقى حضورى ليس بصورة زائدة. فقد ثبت وتحقق بهذه الوجوه أن الادراك مطلقا انما يحتاج الى صورة حاصلة . و أما الاحتياج الى صورة ذهنية زائدة على ذات المدرك فانما يكون حيث لايكون وجود المدرك وجوداً ادراكيا نوريا كالاجسام المادية وعوارضها ، اولا يكون المدرك بوجوده (٣) حاضرا عند

(١) اى : تصورا حصوليا لان المقسم للتصور والتصديق هو العلم الحصولى وان كان معلوما بالحضور. فالنفس بالنسبة الى الاستعمال فاعل بالرضا ، وباعتبار علمها الاجمالى المقدم بفاعل بالعناية ، وباعتبار انطواء العلم به فى علم النفس الحاوية للقوى المستعملة بذاتها علما مقدما ، لان النفس كل ما دونه ، فاعل بالتجلى آية كبرى للفاعل بالتجلى الحق-س قده.

(٢) يمكن ان يناقش فيه بان المسلم فى المورد انتفاء العلم بالعلم ، لا انتفاء اصل العلم-ط مدظله.

(٣) مقابلته مع عدم كون وجود المدرك نوريا على سبيل التقليب او يكون كلمة « او» بمعنى «الواو» وقوله : «و عدم الحضور» ، الى آخره ، الاول كالمعدوم المطلق ، والثانى كواجب الوجود باعتبار ذاته بذاته ، والثالث كالصور التى فى اذهان اخر عالية او سافلة . ويحتمل ان يكون المراد بالثانى ، الاجسام المادية وعوارضها باد خال الواجب فى الثالث ، ولكن بان يكون الترديد اعنى قوله : «اولا يكون المدرك» ، الى آخره ، ترديدا فى العبارة-س قده.

القوة الدراكة، وعدم الحضور اما لعدم وجود المدرك اصلا ، اولعدم وجود ادراكي له ، اولعدم وجوده الادراكي عند قوة دراكة فان كل واحد من الموجودات ليس حاصلا لكل احد، ولا كل واحدة من الصور العلمية حاصلة لكل من له صلاحية العالمية، والا، لكان كل عالم عالماً بكل شيء و ليس كذلك كما لا يخفى ، بل لا بد في تحقق العالمية والمعلومية بين الشيئين من علاقة ذاتية بينهما بحسب الوجود ، فيكون كل شيئين (١) - تحقق بينهما علاقة اتحادية وارتباط وجودي - احدهما عالما بالاخر الا لمانع من كون احدهما ناقص الوجود اومشوبا بالاعدام محتجباً بالغواشي الظلمانية، فان تلك العلاقة مستلزمة لحصول احدهما للاخر وانكشافه عليه، وهي قد تقع بين نفس ذات المعلوم بحسب وجوده العيني وذات العالم كما في علم النفس بذاتها وصفاتها وقواها ، والصور الثابتة في الواح مشاعرها ،وقد تكون بين صورة حاصلة من المعلوم زائدة على ذاته وذات العالم كما في علم النفس بما خرج عن ذاتها وذات قواها ومشاعرها، ويقال له العلم الحصولي و العلم الحادث ، و المدرك بالحقيقة ههنا ايضاً هو نفس الصورة الحاضرة ، لا ما خرج عنها ، و اذا قيل للخارج : انه معلوم فذلك بقصد ثان كما أن الموجود قد يطلق على نفس الوجود و قد يطلق على المهية الموجودة ، و الموجود بالحقيقة هو القسم الاول وهو المتعين المتميز في الواقع دون المهية لانها في ذاتها امر مبهم غير متعينة الذات، فاذا اطلق عليها لفظ الموجود فانما هو بقصد ثان من جهة ارتباطها بالوجود وقد اشرنا مراراً الى أن العلم ضرب من الوجود، بل عينه، فوزان العلم وزان الوجود، فكلما وجد لنفسه فهو معلوم لنفسه وكلما وجد لشيء آخر فهو معلوم لذلك الاخر، لكن الهيولى وجودها بالقوة فهي غير موجودة لذاتها فهي غير عالمة بذاتها، ولا الصورة الجسمية والنوعية موجودة لذاتها فلا تكون معلومة لذاتها ولا الهيولى عالمة بها كما عرفت. فاذن العلم بالشيء بالحقيقة هو حضور ذاته عند العالم، وهو اتم قسمي العلم بالشيء لا بحصول صورة هي غير ذات الشيء المعلوم، اذ لا علاقة بين العالم و بين الذات التي هي غير الصورة العلمية، فمن

(١) اثنينية الشيئين أعم من ان تكون بحسب المفهوم خاصة كما في العلاقة الاتحادية التي في علم الشيء بذاته ، او بحسب الوجود ايضا كما في الارتباط الوجودي الذي في علم الشيء بالغير سواء كان ذلك الارتباط بنحو العلية اوالقبول والاتصاف - ره قده.

ذهب(١) الى ان العلم بالغير منحصر في ارتسام صورة منه لاغير فقد اخطأ و انكر اتم قسمى العلم نعم لوقيل ان العلم بالاشياء التى ليس وجودها الخارجي وجودا ادراكيا -كالاجسام الطبيعية وحركاتها واحوالها- منحصر في حصول صورة اخرى مطابقة اياها لكان حقا لكن اكثر الاقوام ذاهلون عما حققناه (٢) من ان لاحضور لهذه الماديات والظلمات عند أحد ، ولاانكشاف لها عند مباديها الا بوسيلة انوار علمية متصلة بها ، هي بالحقيقة (٣) تمام ماهياتها الموجودة بها .

---

(١) هم «المشاؤن» فحصروا العلم الحضورى فى علم الشيء بنفسه ونفوه في العلم بالغير وذهبوا الى ان علم الواجب (تعالى) ايضا بالاشياء الممكنة حصولى ارتسامى فقد انكروا اتم قسمى العلم فى العلم بالغير . مرقده.

(٢) اشارة الى ماذهب اليه فى نحو وجود العلم الحصولى - بعد القول بتجرد مطلق العلم جزئيا كان اوكليا - وأن المشهود فى العلوم الحصولية الجزئية هو المثل المعلقة والصور البرزخية وفى الكلية أرباب الانواع ، وهى وجودات خارجية ذوات آثار خارجية . و اما ما نجده من عدم ترتب الاثار على الصور الذهنية فانما هى الاثار المترتبة عليها فى ظرف المادة لاآثارها فى نفسها على انها مشهودة من بعيد وذلك منشأ كليتها وابهامها وغير ذلك .

و الى ذلك يرجع ماقد مناه فى التعليق السابق : أن النفس باتحادها بالعضو المتحد مع الصورة الحاصلة تجد الصورة الحاصلة بعينها ، فان الذى تجده هو التوسطية من الحركة دون القطعية ، والتوسطية ثابتة غير متغيرة وقد قدمنا (فى البحث عن الحركة الجوهرية) ان الثبات من شؤون التجرد . واما حصول العلم الحسى بالحركات والتغيرات فانما هو علم بالحركة والتغير لاحركة وتغير فى العلم فافهم ذلك -ط مدظله.

(٣) اى : انوارهى قواعد مخروطات انوار ارباب الاصناف المادية القيمة بها كتقويم النفس باشراقها للبدن، وتمام ماهياتها هى التى بها هى هى يعنى وجوداتها لاشيئياتها المفهومية وكيف لاتكون هى تمام وجوداتها ؟ و هى مباديها وغاياتها ؟ والسبب التمامى للشيء وكماله لابدوان يكون للشيء نحو اتحاد به والا ، لم يكن تماما وكمالاله ، و غرضه (قده) ان لايتوهم احد ان هذه الماديات حينئذ لا تكون معلومة بماهى للمبادى لعدم صلوحها للعلم والمعلومية بالذات على ماصرح به ، فدفعه (قده) بان تلك الانوار التى هى علوم حضورية ومعلومات بالذات تمام حقائق تلك الاصنام ، فحضورها حضورها كحضور كامل الشيء المستلزم لحضور ناقصه الوجودى ، وحضور الحقائق المستلزم لحضور رقائقها المتصلة بها فليست هى كالصور الارتسامية فى اذهاننا من ذوات الصور فانها ليست اسبابا فاعلية لها ، ولااتصالها مثل ذلك الاتصال الذى

ومنها انه يجب ان يعلم ان المعقول بما هومعقول (و هو المعقول بالحقيقة والذات) وجوده‌في نفسه ووجوده لعاقله ومعقوليته، شيء واحد بلا اختلاف جهة ،

— كان باعتبار الكثرة في الوحدة والوحدة في الكثرة فلاجرم ليس حضور هذه الصور الامنشأ للعلم الضعيف بذوات الصور ، ومع‌ذلك فهي ايضا بوسيلة هذه الصور التي كأنوار متصلة بها تتكشف انكشافا ، الاترى ان بالصورة المبصرة بالذات ينكشف المبصر بالعرض و.لا يشذ شيء منه ؟ ولكن اين‌هذا من‌ذاك ؟ ولك ان تعمم الانوار العلمية في كلامه من تلك القواعد بشمولها وجود الاصنام في‌اصحابها بنحواعلى‌وابسط في‌مقام ارفع واشمخ.

وان سئلت عن‌الحق فاقول : عدم‌كون هذه الماديات والظلمات انوارا علمية انما هي بالنسبة الينا واما بالنسبة الى المبادى العالية — وخصوصا بالنسبة الى‌مبدء المبادى - فهي‌علوم حضورية فعليةومعلومات بالذات وان لم‌يكن‌هذه المرتبة‌من العلم في‌مرتبة العلم الفنائي الذاتي، فحصولها للمادة ينافي العلم فينا ؛ اذلسنا محيطين فلسنا مدركين نائلين‌لها ، واما بالنسبة الى المحيط بالمادة وما فيها فحضورها للمادة حضورله اذلم يشذ المادة عن‌حيطته، بل حضورها له بنحوأشد لان‌لها حضورا للفاعل بالوجوب لان نسبة المعلول الى فاعله بالوجوب والحضور الامكاني الذى لها في القابل ايضا محاط ، وكذا الفرق والغيبة والدثور - التي‌جعلها (قده) موانع الادراك والمدركية بالذات — انماهي‌موانع بالنسبة‌الينا واما بالنسبة الى المبدء المحيط ووحدته الجمعية وحضوره في‌كل دابروحاضر وغابر ؛ وثباته في‌كل متجدد و زائل و داثر وانه الاصل الثابت في‌كل اصل‌وفرع ، والمعنى المحفوظ في‌كل‌صورة وشكل ووضع فالفرق‌بما هوفرق عين‌الجمع ؛ والغيبة بما هي‌غيبة عين‌الحضور وكذا الدثور عين الثبات والظلمة عين الضياء وفي‌الدعاء: «يامن‌لايوارى منه ليل‌داج ولابحرعجاج‌ولاسماء ذات ابراج ولا ظلم ذات ارتاج وارتتاج يامن‌الظلمة عنده ضياء» (الدعاء) ولاسيما قدعلمت ان‌الوجود في‌كل‌شيء هو الاصل ومابه الامتياز فيه‌عين مابه‌الاشتراك بل‌لاحاجة - في‌كون تلك الماديات علما و عالمة بالمبادى — الى‌التجريدكما قال‌تعالى : «ان من‌شيء الايسبح بحمده» نعم هي‌عالمة بالمبادى علما بسيطا لامركباكمامر.

واعلم انه‌كما ان‌الحياة حياتان : حياة بمعنى الدرك والفعل — كما يقال : «الحي هوالدراك الفعال» واقل مراتب‌الدرك هواللمس ، واقل مراتب الفعل هوالحركة بالارادة ؛ وهذه‌الحياة خاصة بالنفوس الحيوانية وما فوقها - وحياة مساوقة للوجود وهي سارية في‌كل شيء دائرة مع‌الوجود حيثما دار ، بل‌عينه، كذلك‌العلم علمان : علم معتبر في‌الحياة‌بالمعنى الاول‌وهذا هوالعام الخاص‌وعلم مساوق للوجود متأس به في‌السراية، بل‌عينه، وبهذايجمع بين

وكذا المحسوس بما هومحسوس (وهوالمحسوس بالذات اعني الصورة الحسية المتمثلة عند الجوهر الحساس) وجوده في نفسه و وجوده للحاس ومحسوسيته شيء واحد بلا اختلاف جهة فماوجوده لغيره (١) لم يكن معقولا لذاته ولامحسوسالها كالصور الطبيعية والجمادية وغيرها ، وكالبصر والسمع وسائر الحواس ، ولهذا لم تكن تحس بذواتها ، فالبصر لايحس البصر، ولاالسمع يدرك السمع ، بل النفس تدرك البصر وما يبصر به والابصار جميعا ، وتدرك السمع والمسموع والسماع جميعاً لانها موجودة لا لذواتها .

فاذا ثبت هذا فنقول لو كانت الصورة المعقولة قائمة بذاتها لكانت موجودة

ـــ بين نفي المصنف كون الماديات علما ومعلومة للمبادي وبين اثبات كون الوجود عين العلم و نظائره المستلزم لكونها علما وعالمة بالمبادي ولوعلما بسيطا فضلا عن كونها علما و معلومة للمبادي ـ س قده.

(١) ان قلت : جميع الاشياء حتى المجردات وجودها لغيرها اعني القيوم (تعالى) ، بل الكل روابط محضة بلا ان لها وجودا في انفسها وهي عين الوجود لغيرها الذي هو جاعلها القيوم (تعالى) كما مر في السفر الاول ردا على بعض الاجلة ، فيلزم ان لا يكون المجردات عالمة بذواتها سوى واجب الوجود بالذات عالمة بذواتها .

قلت : المراد بالوجود للغير هيهنا الحلول فيه ، والمراد بالغير هو المادة بالمعنى الاعم فتشمل المادة الاولى والثانية والموضوع ، فالمانع في محسوسية البصر للبصر (مثلا) هووجوده للغير الذي هو المادة لاوجوده للغير الذي هو النفس .

ان قلت : البصر والسمع وما فوقهما من القوى مجردة عند المصنف (قده) فوجودها لذواتها فينبغي ان تدرك ذواتها .

قلت : هذه المذكورات وامثالها قواعد القوم وهو (قده) يرافقهم فيها كما قال في بعض مقالاته : «نشاركهم في البدايات ونفترق عنهم في النهايات» والقوى عندهم منطبعات في المواد مع انها عنده ايضا شديدة الحاجة الى المظاهر ولذا احتاجت في ادراكاتها الى حضور المادة و نحوه وليست مجردات تامة التجرد كالعاقلة حيث لا يكون الارواح الدماغية محالالها ولا مظهرا . وايضا من يلتزم ان الصورة المحسوسة لوفرضت مجردة لكانت حسا وحاساومحسوسا يلتزم ان الحس المجرد تجرداً برزخيا حس وحاس ومحسوس لذاته ، وحاسيته حاسية النفس لان النفس كل القوى ومحسوسيته محسوسية الصورة المدركة اوالصورة المدركة اشراق الحس وظهوره كما ان الحس ظهور النفس ـ س قده

لذاتها وصارت معقولة لذاتها فكانت عقلا وعاقلا ومعقولا . وكذا لو فرضنا الصورة المحسوسة امراً مجرداً قائما بذاته كان محسوسا لذاته و كان وجوده لذاته نفس محسوسيته لذاته فصار حساً وحاسا ومحسوسا كما صرح به بعض توابع «المشائين» من ان الطعم لو فرض قائما بذاته لكان طعما لنفسه . و بهذا التحقيق اندفع ما اورده «شيخ اتباع المشرقيين» من أنه لو كان العلم هو عين الحصول لكان كل جماد عالماً بذاته و بالاعراض القائمة به ، اذ ما من جماد الاوقد حصل له ماهية وحصل له بعض الصفات، و ذلك لما قد مر ذكره من ان الصور الجمادية و ما يجرى مجراها لما كانت حاصلة للمواد لم يحصل ذواتها لها لان القائم بغيره كانت انيته له بعينها انيته لمحله فلو حصل لشيء -صورة كان اوعرضاً- يكون حصوله في الحقيقة لمحل ذلك. لانه ' فان ما ليس له حصول لنفسه - سواء كان له حصول في نفسه اولا- كيف يحصل لشيء.

وايضا قد لاح لك منا ان هذه الاجسام الطبيعية و احوالها وجودها مشوب بالاعدام والحجب الظلمانية في انفسها ، فضلا عما تحتف به من الغواشي الخارجية، فالمانع من المعلومية عندنا في الجماد وغيره لذواتها ليس مجرد كونها ذات محل و مادة او كونها ذات ملابس و غواشي لاحقة لذاتها ' بل نحو وجودها في نفسها مانع عن تعلق العلم بها عقليا كان اوحسيا ، وقد اشرنا الى ما في الوجه الثاني من الخلل والقصور .

وهم وتنبيه واعلم ان بعض الناس زعموا ان الحكماء استدلوا على كون كل مجرد عاقلا بالاستنتاج من موجبتين كليتين (١) في الشكل الثاني ' حيث انهم استنتجوا من قولهم: « كل صورة غير جسمية ذات مجردة عن المادة و كل صورة معقولة بالفعل من الشيء ذات مجردة عن المادة» قولهم: «ان كل صورة غير جسمية معقولة بالفعل»

---

(١) اوبانعكاس الموجبة الكلية كنفسها بان قالوا «كل عاقل مجرد» وكذلك قالوا «كل معقول مجرد» وينعكسان الى قولنا : «كل مجرد عاقل وكل مجرد معقول» و اذا كان الاصل صادقا كان العكس صادقا فزعم البعض انهم اثبتوا المطلوب بهذا المنهج حاشاهم عن ذلك وقولهم: كل عاقل مجرد وكل مجرد عاقل» (مثلا) ليس من باب الانعكاس الاصطلاحي بل من باب قضيتين كليتين كل منهما مبرهن عليه على حدة اتفق أن كلا منهما عكس لغوي للاخرى - س قده

والحال ان الموجبتين في الثاني لاتنتجان ، وذلك وهم فاسد ، بل انهم قالوا :«كل ما هو موجود مستقل الوجود مجرد عن المادة فصورة ذاته موجودة لذاته لا لغيره فيكون معقولا لذاته وعاقلا لذاته» اوقالوا ان كلما هومجرد عن الموادامااان يصح ان يعقل اولا يصح . ومحال ان لايصح ان يعقل (١) اذ كل موجود يمكن ان يعقل بوجه فصحة معقوليته اما بان لايتغير فيه شيء حتى يصير معقولا بالفعل' اوبان يتغير فيه شيء كالحال في المعقولات بالقوة من الاجسام وغيرها التي تحتاج فيمعقوليتها الى نزع وتجريد مجرد ينتزعها ويجردها عن المادة وعن غواشيها حتى تصير معقولة بالفعل بعدما كانتمعقولة بالقوة' لكن الشق الثاني لايصح فيالمجرد بالفعل-اذ كل مالهمن الصفات والاحوال بالامكان العام فهوله بالوجوب اذلا انفعال ولا تغيرله فلايسنحله شيء لم يكن ، فكلما يجوز له يجب له فلما جاز كون كل مجرد معقولا فوجب ان يكون معقولا بالفعل دائما فوجب ان يكون معقولا لذاته مع قطع النظرعن غيره فهوعاقل لذاته (٢) فان لم يكن عاقلا لذاته بالفعل لكان معقولا لذاته بالقوةوقدفرضناه

(١) ولو بالوجوه العامة مثل انه موجود وواجب اوممكن اوغيرذلك - س قده .

(٢) اذ لوكان معقولا لغيره والغير عاقلا له لكان موجودا لغيره فلم يكن مجردا عن المادة بالمعنى الاعم من الموضوع وقد فرضناه مجردا هذا خلف .

ان قلت : لانسلم الخلف لم لايجوز ان يكون معقولا للغير بالعلم الحضوري لا بالارتسام والحلول ؟ .

قلت : هذا الدليل من المشائين وهم يحصرون العاقلية والمعقولية للغير في الارتسام وعيهنا لماكان المفروض ان المجرد معقول بالذات والمعقول بالذات وجوده في نفسه عين وجوده لعاقله لزم حلول نفسه وارتسام ذاته في الغير الذي هو عاقله .

ان قلت : اليست الصورة الكلية التي في عقولنا مجردة ؟ كما قال المحقق «الطوسي» (قده) : «النفس مجردة لتجرد عارضها» مع انها حالة في النفس فبطل قولكم : « لوكان ذلك المجرد معقولا للغير كان حالا فيه فلم يكن مجردا وقد فرضناه مجردا هذا خلف» .

قلت : على مذهب القوم ليست مجردة عن الموضوع الذي هوالنفس ومرادهم بتجردها التجرد عن المادة الخارجية ولواحقها واما على مذهب المصنف (قده) فالتعقل بمشاهدة النفس لارباب الانواع عن بعد بل باتحادها معها فلم تكن هنا صورة حالة في موضوع حتى تكون مادة للنقض .

معقولا بالفعل هذا خلف .

و هيهنا شكوك يجب ازالتها .

الاول ان كون الشيء عالما بنفسه ينكشف له المعلومات ، حال خارجي مغاير

ان قلت : على مذهبه (قده) يلزم ان تكون مجردة عاقلة لذاتها وكون الصور الكلية عاقلة لذواتها ظاهر البطلان .

قلت : نلتزم ذلك كيف !؟ وهي نفس وعقل وهما عاقلان لذاتيهما ، و استبعادك منشأه الخلط بين ماهية الشيء ووجوده فان ماهية الصورة الكلية الفرسية عاقليتها ظاهرة البطلان وهو (قده) لايقول باتحاد هذا المفهوم مع العاقل ، بل باتحاد وجودها (اى : وجودها النورى العقلي) معه ' ووجوده عاقل لذاته بمبين عاقلية مدركها .

ان قلت : بل يمكن تتميم الدليل بان يقال : فهو عاقل لذاته ، اذ المعقولية والعاقلية متضائفتان والمتضائفان متكافئان ، فاذا كانت المعقولية في مرتبة ذات المجرد بحيث لاوجود له الا المعقولية كانت العاقلية ايضا في مرتبة ذاته لان المفروض قطع النظر عن جميع الاغيار في المعقولية .

قلت : نعم استدل المصنف (قده) بهذا التكافؤ على اتحاد العاقل و المعقول في العلم بالغير ايضا في رسالة « المشاعر » وغيرها ولكن عندى انه لايثبت المطلوب مطلقا بهذا . اذ التكافؤ في المرتبة الذى هو من احكام التضايف لايقتضي ازيد من تحقق احد المضائفين مع الآخر ولو بنحو المقارنة لامقدما ولامؤخرا لاالاتحاد كيف ؟! والعلة مضائفة للمعلول والمحرك للمتحرك والتكافؤ لايستدعي الاثبوت المعية في المرتبة بين طرفى كل منهما و سلب الترتيب بينهما ، لا اتحادهما وجودا وحيثية ، والا ، اجتمع المتقابلان في موضوع واحد من جهة واحدة ، وهذان ونحوهما من التضايف الذى هو من اقسام التقابل بالاتفاق كما سيصرح به . فماذكر من انه مع قطع النظر عن جميع الاغيار معقول فمع قطع النظر عنها عاقل ممنوع انسلاك مسلك التضايف لان مفهوم المعقول بالنظر الى مفهوم العاقل معقول كيف؟! وكل مضاف امر معقول بالقياس الى الغير ، والفرض ان المفهومين المتضائفين كما انهما بمجرد تغاير مفهومهما لايقتضيان تكثر الوجود والحيثية لايقتضى تكافؤهما ايضا الاتحاد ولاالتكثر وان لايأبى الاتحاد بدليل من خارج .

نعم لو تمسك بالاضافة واريد اضافة اشراقية وجودية ـ و ان للمعقول بالذات وجودا رابطا وان ذلك يقتضى ضربا من الاتحاد والاتصال في مقام الظهور بلاتجاف عن المقام العالى ـ لكان موجها وسيأتى في مبحث علم الواجب (تعالى) مايؤيد هذا فانتظر .

والانصاف انه ليس مراده (قده) لافي تلك الرسالة ولافي غيرها) التمسك بمجرد التضايف بل الملاك في الاستدلال ان لاوجود ولاشأن للمدرك الاالمدركية لانه نورى علمي ، وقد قرر ان

لنفس حقيقته من حيث هي فلا يكون العلم نفس حقيقة العالم وحدها من غير انضمام صفة زائدة والا ، لكانت ذاته من حيث هي هي مصداقا لصدق مفهوم العالم فان كل شيء في نفسه هوهو و كل مهية من حيث نفسها ليست هي الاهي فلابد في كون الشيء عالما بنفسه (مثلا) من امر آخر غير نفس ذاته يكون بحسبه مصداقا لعالميته ومعلوميته فكيف يكون علم المجرد بذاته عين ذاته .

اقول : هذه مغالطة منشأها الخلط بين الوجود و المهية ، فان لفظ «الذات» قد يطلق و يراد به الهوية الشخصية ، وقد يطلق ويراد به المهية النوعية و العلم في الجوهر القائم بذاته هو عين وجوده ، لانه لو فرض (۱) له مهية كلية كان معنى تلك المهية عين معنى العلم فذات المجرد بذاته وهويته مصداق لصفة العلم بلا انضمام شيء آخر اليها وقد علمت مرارا ان صدق المفهومات المتغائرة على شيء لايستدعي تغاير

الوجود النوري علم ومعلوم بحيث لو فرض عدم جميع اغياره ووجود ذاته لكان وجوده وجوداً نورياً ادراكياً واذا كان مدركا والحال هذه فمدركه ذاته اذا المفروض عدم الاغيار كما في المجرد بذاته بلا تجريد مجرد اياه حيث لاوجود له سوى المدركية وذاته مدركة لذاته.

ولا يجري ماذكر في المعلول بالذات لان المعلول معلول بالعلة المغائرة لامع قطع النظر عن جميع الاغيار حتى العلة ، بخلاف المعقول بالذات فانه مع قطع النظر عن جميع الاغيار معقول، وعنوان المعقول غير محتاج الى العلة كما في الحق (تعالى)، وان احتاج فمن جهة عنوان المعلول و الامكان، ومسلك التضايف ايضا تام لان جهة التكافؤ في القوة والفعل فان المعقول بالفعل يستدعي العاقل بالفعل ـ س قده.

(۱) الفرض هنا اعم من تجويز العقل وتقديره، اوبمعنى تقدير العقل على التحقيق من كون العقول والنفوس ايضا انواراً ساذجة .وحاصل كلامه (قده) انه في الواجب (تعالى) هذه الصفة كسائر صفاته الكمالية عين وجوده ولاماهية له حتى يقال :«انها ليست عين ماهيته» او يقال :«انها عينها ايضاء الاان يقصد الماهية بمعنى ما به الشيء هوهو فيقال: انها عين وجوده وماهيته وفي سائر المجردات هذه كسائر صفاتها عين وجودها لاعين ماهيتها اذ الماهية في كل شيء ليست من حيث هي الاهي لاعالمة ولالاعالمة كسائر طرفي النقيض ، بل في العلم كسائر الصفات حيث يقال : انها عين الذات الوجودية للمجرد المعتبر شيئيتها الوجودية كما علمت، فوجود الصفات عين وجود المجردات لامفهومها عين مفهومها ـ س قده.

جهات الصدق اصلا و لا يقدح كثرتها فى وحدة الذات الموصوفة بها الا ان يوجب تغاير الحيثيات .

الثانى اعترض «صاحب المباحث المشرقية»على الحكماء فى حكمهم ان علم كل مجرد بذاته غير زائد على ذاته بقوله: «انه لو كان كذلك لكان كل من عقل مجرداً عقل كونه عاقلا لذاته وليس كذلك ، اذ اثبات كون المجردات عاقلة لذواتها يحتاج الى تجشم برهان مستأنف اذ بيان اثبات عاقليتها غير بيان اثبات وجودها ، الاترى ان من اثبت وجود البارى جل ذكره بنحو من البرهان لم يكتف به فى اثبات علمه؟ بل يلزمه اقامة الحجة الاخرى له» .

والجواب بوجه عرشي بعد مامر من ان عقل المجرد لذاته عين وجوده الخاص القائم بذاته، لا بغيره، فهذا النحو من الوجود لايمكن ان يحصل لغيره مطلقا (١) فضلا عن من يحاول البرهان على وجوده ، والذى يحصل له عند اقامة البرهان صورة علمية مطابقة لمعنى كونه موجوداً فهيهنا قد حصلت ماهية موجودة لشىء آخر هو نفس ذلك المبرهن اوعقله فيكون فى هذا النحو من الوجود حاصلا له لا حاصلا لذاته، فيكون هذه الصورة معقولة له لا معقولة لذاتها لما ثبت ان كلما وجوده لغيره لم يكن حاصلا الا لذلك الغير لا لذاته، فذلك الغير عاقل له فقط ، لا هو عاقل لنفسه فى هذا الوجود ، بل فى وجود آخر له عند ما يقوم بنفسه ، فعلى هذا لا يلزم من كون وجود المجردات القائمة بانفسها عين معقوليتها لذواتها ان يكون وجودها القائم بغيرها عين معقوليتها لذاتها ، بل هو عين معقوليتها لذلك الغير ، فلم يلزم ان من عقل ذاتا عقلها عاقلة لذاتها. اللهم الاان يعلم احد ذاتها بالعلم الحضورى الاشراقى كما يقع لبعض السالكين من اصحاب المعارج عند فنائهم عن بشريتهم وعروجهم الى السموات العلى .

---

(١) اى: ولولاصحاب المعارج بالعلم الحضورى ولكن الحضورى التام الاكتناهى، فان الحضورى له مراتب كما ان علم النفس بذاتها حين كونها عقلا هيولانيا وحين كونها عقلا بالفعل وحين كونها عقلا فعالا مثلا كلها حضورى ولكن اين حضور من حضور؟ وشتان بين النور وبين الظلمات والديجور، وبين النور ونور على نور فلامنافاة بين النفى هنا وبين الاثبات المشار اليه بقوله: «اللهم الاان يعلم احد » ـ س قده.

الثالث أن كثيراً من المنتسبين الى العلم والفضل زعموا أنه عند كون الشيء عالماً بذاته و معلوماً لذاته ، يلزم اختلاف الحيثيتين ، وان موضوع العالمية غير موضوع المعلومية بالاعتبار «صاحب حواشي التجريد» قايس ذلك على معالجة الشخص نفسه اذ لاشك انه من حيث كونه معالجا ، غيره من حيث كونه مستعلجا فالمؤثر النفس من حيث مالها من ملكة المعالجة ، والمتأثر هي من حيث مالها من استعداد قبول العلاج ، والعجب انه قايس بين اختلاف امرين لايوجب تكثراً اصلا لافي الخارج، ولا في الذهن . ولا في الذات ، ولا في الاعتبار كالعالمية والمعلومية ، وبين اختلاف امرين لا بد فيه من التكثر في الخارج و العين دون الذهن و الاعتبار فان التاثير التجددى والتأثر التجددى (و هما جنسان عاليان) لا يشتركان في ذاتي اعنى مقولتي أن يفعل وأن ينفعل ، فالقوة الانفعالية لابدلها من مادة جسمانية فعند انفعال النفس بحصول حالة نفسانية جديدة لابدلها من مادة بدنية حاملة لقوة الانفعال حتى ينتقل النفس بها من حالة الى حالة اخرى حتى لوفرضنا النفس غير متعلقة ببدن مادى لايمكن لها عند ذلك استكمال بكمال مجدد ولا انفعال بصفة حادثة لها ، فبالحقيقة المعالج (١) -يعني المداوى المفيد للشفاء والدواء - هو قوة أجل وارفع من النفس - الطبيعية فضلا عن المريضة والمستعلج يعني المريض الممنو بالافة والنقص ، وهو الامر المتعلق بما هو منبع الافة والشر وهو المادة اوما يتصل بها من جهة اتصاله بها سواء كان صورة طبيعية او نفسانية ، فالموضوع فيهما مختلف ذاتا و اعتباراً و أما موضوع العالمية والمعلومية فهو لا يستدعى اختلافا لا في الذات و لا في اعتبار الذهن كما صرح « به الشيخ » في كثير من كتبه .

الرابع أن جمهور المتأخرين زعموا أن التضايف مطلقا (٢) من اقسام التقابل ،

---

(١) ان كان هذا مؤاخذة يشبه المؤاخذات اللفظية، اذ اثبات الوسائط للافعال الجزئية لاينافي الاستناد الى الفاعل الحقيقي في الحقيقة وان لامؤثر في الوجود الاالله كما سيجيء الاان لايكون هذا الكلام منه مؤاخذة ، بل بيان الواقع في تغاير الجهتين -س قده .

(٢) و بعد هذا كله ، فالحق أن التضايف مطلقا من اقسام التقابل وان المتضائفين بما هما متضائفان متقابلان وذلك انهم ذكروا أن اضافة الشيء كونه بحيث لايعقل ماهيته الامع تعقل ماهية اخرى معقولة معها، فالاضافة نسبة متكررة والمتضائفان هما الشيئان المعقول كل منهما مع الآخر و

وان كل متضائفين متقابلان ، لما سمعوا ان القوم ذكروا في بحث التقابل ان من اقسامه الاربعة تقابل التضايف ، ولاجل ذلك حكموا بأن اضافة العالمية مغايرة (اى مقابلة) لاضافة المعلومية ، فاذا ورد عليهم الاشكال في كون الذات الواحدة عالمة و معلومة في علم الشيء بنفسه : من انه يلزم اجتماع المتقابلين ، تفصّوا عنه بان التغاير بين موضوع العالمية والمعلومية هناك امر اعتبارى ، ولم يتفطنوا بان التغاير الاعتبارى في الموضوع غير كاف في صحة اجتماع المتقابلين ، ثم لو ذهبوا (١) الى ان اضافة العالمية في البسيط امر اعتبارى ذهنى لاتحصل له في الخارج وكذا المعلومية فذلك من أشنع الكلام واقبح القول وهو مصادم للبرهان ، ولاجل هذه الشبهة الركيكة انكر قوم من القدماء علمه (تعالى) بذاته فالذى تحسم بمادة هذه الشبهة انه ليس وجود كل مفهومين متضائفين مما يقتضي تغايراً بينهما بوجه من الوجوه فضلا عن التقابل فان مفهوم العالمية (مثلا) لا يقتضي ان يكون وجودها بعينها غير وجود المعلومية بوجه من الوجوه اصلا ، بل ولا شيء من المفهومات المتباينة الوجود ايضا بمجرده يقتضي ذلك الا ببيان و برهان ، لجواز صدق مفهومات كثيرة على ذات احدية ، فبعض المتضائفات (٢) يحكم العقل بتقابلها كالعلية والمعلولية والتحريك والتحرك والمستعد

ـ بالقياس الى الآخر المعقول معه وبالقياس اليه ، ولامعنى لتعقل الشيء مع نفسه وبالقياس الى نفسه. وان شئت فقل: لامعنى لتخلل النسبة المتكررة بين الشيء و نفسه فكل متضائفين متغايران لذاتيهما وهو التقابل .وقد تقدم بعض الكلام في هذا المعنى في بحث التقابل في السفر الاول ـ طمدظله.

(١) والحق أن نوع الوصفين المتحدين مادة ، المتعلق احدهما بالآخر (كالضارب و المضروب، والقاتل والمقتول، والعاقل والمعقول والمحب والمحبوب، وغيرها) لاتضايف بينهما، وانما النسبة بينهما نسبة غير متكررة، ثم الذهن ربما يعتبر النسبة التى بينهما في الطرفين فيضمها الى كل منهما فيعود تضايفا اعتباريا ويعبر عنهما بمثل الضاربية والمضروبية والقاتلية والمقتولية والعاقلية والمعقولية ، الى غير ذلك فبين الفاعلية والمفعولية تضايف دون الفاعل والمفعول ، وموطن هذا التضايف المجعول كموطن طرفيها ظرف الاعتبار ، ولا برهان يصادم ذلك كماذكره ـ طمدظله.

(٢) لوكان عدم الاجتماع بينهما من جهة قيام برهان خاص كما ذكره كان امتناع الاجتماع بينهما لوسط البرهان لالذاتيهما فلم يكن تقابلا فانه المغايرة الذاتية وقد فرض بينهما ـ

والمستعد له والتقدم والتأخر لحصول التنافى بين طرفيها فى الوجود لافى مجرد المفهوم كما اشرنااليه ، و بعضها ليس كذلك كالعالمية والمعلومية وما يجرى مجريهما كالمحب والمحبوب والعاشق والمعشوق وغير ذلك ، فالذى يكون من اقسام التقابل من المضاف هو مايكون من الضرب الاول لا ماهو من الضرب الثانى .

فاذا تمهدت هذه المقدمات فلنشرع فى تحقيق علمه بذاته و بما سواه و كيفية علمه بالاشياء المبدعة والكائنة و مراتب علمه (تعالى) بها كالعناية والقضاء والقدر والكتاب فى عدة فصول اخرى .

الفصل (٢)

فى اثبات علمه بذاته

كأنك بعد تذكر ما اسلفناه من الاصول لا تحتاج الى مزيد بيان لهذا المطلب . فنقول زيادة فى التوضيح : ان حقيقة العلم (١) لما كان مرجعها الى حقيقة الوجود - بشرط سلب النقائص العدمية و عدم الاحتجاب بالملابس الظلمانية ، و ثبت أن كل ذات مستقلة الوجود مجردة عما يلابسها فهى حاصلة لذاتها فتكون معقولة لذاتها وعقلها لذاتها هووجود ذاتها لاغير ، و هذا الحصول او الحضور لايستدعى تغايراً بين الحاصل والمحصول له ، والحاضر والذى حضر عنده لافى الخارج ولافى الذهن - فكل ماهو أقوى وجوداً وأشد تحصلا و أرفع ذاتا من النقائص والقصورات فيكون اتم عقلا ومعقولا وأشد عاقلية لذاته ، فواجب الوجود

--- تقابل هذا خلف. ثم العلة والمعلول لاتضايف بينهما ، وانما هو نسبة غير متكررة ، وامتناع الاجتماع بينهما لمكان توقف المعلول على العلة ولا معنى لتوقف الشىء على نفسه ، لا لمكان التقابل بينهما كيف؟! وبينهما كمال المسانخة . نعم بين العلية والمعلولية تضايف اعتبارى وطنه وموطن طرفيه ظرف الاعتبار وكذا لاتضايف بين التحريك والتحرك والمستعد والمستعد له على قياس ماذكرنا فى العلة والمعلول . نعم بين المتقدم والمتأخر تضايف حقيقى ولذلك يمتنع اجتماعهما لذاتهما ، لا لامر آخر - ط مد ظله.

(١) سلك الى اثبات العلم بالذات من ثلاث طرق: احداها مافى قوله : «ان حقيقة العلم» الى آخره ، وهو برهان انى اشبه باللمى. والثانية مافى قوله فى «تذكرة» : «فدقرع سمعك» ، الى آخره. والثالثة مافى قوله : «وايضا كيف يسوغ» ، الى آخره - ط مد ظله.

لماكان مبدء سلسلة الوجودات المترتبة فى الشدة و الضعف و الشرف و الخسة من العقليات والحسيات والمبدعات والمكونات فيكون فيأعلى مراتب شدة الوجود و تجرده ويكون غيرمتناه فى كمال شدته ' وغيره منالموجودات وانفرض كونهاغير متناهية فى القوة بحسب العدة والمدة لكنهـا ليست بحيث لايمكن تحقق مرتبة اخرى فيالشدة هى فوقها ، فواجب الوجود لكونه فوق مالايتناهى بمالايتناهى كان وزان عاقليته لذاته على هذا الوزان' فنسبة عاقليته فى التأكد الى عاقلية الذوات المجردة لذواتها كنسبة وجوده فيالتأكد الى وجودها ، فعلم الموجود الحق بذاته أتم العلوم وأشدها نورية و جلاء و ظهوراً ' بل لانسبة لعلمه بذاته الى علوم ماسواه بذواتها كمالا نسبة بين وجوده و وجودات الاشياء . وكما ان وجودات الممكنات منطوية مستهلكة فيوجوده (على مامضى بيانه بالبرهان) فكذلك علوم الممكنات منطوية فيعلمه بذاته (تعالى) وقدعلمت ايضا انوجوده حقيقة الوجود التىلايخرج عنها شيء من الوجودات فكذلك علمه بذاته حقيقة العلم التى لايعزب عنهاشيء من العلوم والمعلومات .

تذكرة : قد قرع سمعك فيما مضى فى الفلسفة الاولى والعلم الكلىان كلما حكم به العقل انه كمال لموجود مّا ـ منحيث هوموجود' ولايوجب تخصصا بشيء ادنى (١) ولاتغيراً ولاتجسما اوتركبا ، ثم تحقق فى موجود من الموجودات ـ كان ممكن التحقق فى الموجود الحق بالامكان العام ، فيجب وجوده لهلامحالةوالالكان

(١) هذامعيارمعرفةالكمال له(تعالى)وعطف تفسيرىءاىءاى:لايشترط عروضه للموجود بتخصص الاستعداد فيه ، و التخصص بشيء أدنى هو التخصص بالهيولى فى عروض القوة و الاستعداد والتغير كعروض المنى فانه مشروط بالحركة والتجسم كمافىعروضاللون والطعم مثلا' وهذاكلههو التخصص الطبيعى، والتركب هوالتخصص التعليمىاى: الانقسام الىالاجزاء المقدارية ، وهذه السلوب وان كان بعضها لازم البعض الا انه يجوز انفكاكها فى الاعتبار كماان القوة ترجع الى الهيولى معقطع النظر عن مقارناتها، و الزمان يلزم الحركة ولو كانت مجردة عنغيرها ، واللون والطعم من عوارض التجسم و كالاستدارة والتربيع (مثلا) فانهما منعوارض التقدر ـ رقده.

فيه (تعالى) جهة امكانية مقابلة للوجوب الذاتى ، وقدمران واجب الوجود لذاته واجب الوجود من جميع الحيثيات ، ولاشك ان العلم صفة كمالية للموجود بما هو موجود ولايقتضى تجسماًولاتغيراً ولاامكاناً خاصا ، وقدتحقق فى كثيرمن الموجودات كالذوات العاقلة فيجب حصوله لذاته (تعالى) على سبيل الوجوب بالذات .

وايضا كيف يسوغ عندذى فطرة عقلية أن يكون واهب كمال ما ومفيضه قاصراً عن ذلك الكمال ؟! فيكون المستوهب أشرف من الواهب· والمستفيدا كرم من المفيد· وحيث ثبت استناد جميع الممكنات الى ذاته (تعالى) التى هى وجوب صرف و فعلية محضة . ومن جملة مايستند اليه هى الذوات العالمة والصورالعلمية . و الد ض لكل شيء أوفى بكل كمال غيرمكثر لئلا يقصرمعطى الكمال عنه . فكان الو. ب عالماً وعلمه غيرزائدعلى ذاته كمامر.

الفصل (٣)

فى علمه (تعالى) بماسواه

قدمضى فى العلم الكلى أن العلم التام (١) بالعلة التامة اوبجهة كونها علة يقتضى العلم التام بمعلولها واياك أن تفهم من قولنا «جهة العلية اوحيثية كون الشيء علة» نفس المعنى الاضافى (٢) من العلية المتأخر حصوله عن العلة والمعلول جميعاً ، بل الامر المتقدم على المعلول الذى به كانت العلة علة (٣) وبه حصل وجود المعلول

(١) المراد بالعلم التام بها: العلم بانيتها وماهيتها ان كان لها ماهية وليس المراد العلم بذاتها وصفاتها وجميع لوازمها ومن لوازمها المعلول . فالعلم بها بهذا النحو مستلزم للعلم به اذ(كماقيل) لواريد هذا لم يكن مفيدا والعلم التام بالمعلول ايضا (اى بذاته وصفاته وجميع ملزوماته -ومن ملزوماته العلة-) مستلزم للعلم بالعلة فلاوجه لقولهم : «ولاعكس» ثم ان عطف قوله: «اوبجهة » من عطف العام على الخاص لان الجهة اعم من كونها عين ذات العلة اوزائدة عليها - س قده .

(٢) اذلو كان المراد من العلية نفس الاضافة كان الاستلزام اى: اللغوى اذلاعلية بين المتضائفين ذهنا وخارجا من الطرفين فلم يكن وجه لقولهم :«ولاعكس» -س قده.

(٣) كالصورة النوعية فى النارالتى هى علة بالضميمة ومعلوم انها عين منشأية الحرارة وانها مقدمة على العلية الاضافية المحضة و على الحرارة فحضورها خارجا او ذهنا بماهى·

ولاشك أن قوام كل معلول بامر مقوم له محصل اياه بذاته بلاتوقف على غيره ، و الا ، لكان هو مع ذلك الغير مقتضياً للمعلول ، و الكلام فيما يتوقف عليه وجود المعلول بالاستقلال ، فلابد في كل علة مستقلة لمعلول أن يكون المعلول من لوازمها ، فكل معلول من لوازم ذات علته المقتضية اياه فكلما حصلت تلك العلة بخصوصها - سواء كان حصولها في ذهن اوخارج - حصل ذلك المعلول بخصوصه لما ظهر أنه من لوازم ذاتها وليس كذلك حال العكس فان المعلول لايقتضي (١) العلة بخصوصها ، والا ، لكانت العلة معلولة لمعلولها ، بل انما يقتضي بامكانه وافتقاره علة مّا ، فاينما تحققت علة مّا بخصوصها تحقق المعلول بخصوصه ، واينما تحقق المعلول تحققت علة مّا لابخصوصها ، فحصول العلة برهان قاطع على وجود المعلول بخصوصه وحصول المعلول برهان قاطع على وجود علة مّا وهو دليل ظني على وجود العلة بخصوصها وانما عد

-منشأ حضور الحرارة ، وحكم المنجم بماسيقع اوالطبيب الحاذق حيث يقول: « الشيء الفلاني هكذا » من هذا الباب - ر قده.

(١) تفصيل المقام ان المراد بالمعلول اما ماهيته اوحالها التي اشار اليها من الامكان اووجوده بماهو مضاف الى الماهية اووجوده بماهو وجود . واما حال الوجود التي هي امكانه الذي بمعنى الفقر فهو عين ذات الوجود فلم يكن شئاً آخر فان اريد الماهية . و معلوم انها لاكلية ولاجزئية - فلا يقتضي شيئا ولايستدعيه وان اريد امكانها (وهو سلب الضروريتين) فهو أوغل في الابهام فلايستدعي الاعلة ما ، وان اريد وجود الماهية بما هو مضاف اليها فله حكمها ايضا من حيث انه مبهم والمبهم لايستدعي خصوصية ، وان اريد وجوده بما هو وجوده فالعلم به وان استلزم العلم بمقومه (كما مر في شرح الخطبة أن معرفة حقيقة أي وجود كان بالحضور تستلزم معرفة مقوماته) لكنه من باب معرفة ذاته بذاته لابمعلوله فان نحوالوجود وان كان معلولا بالذات لكن الماهية التي هي معلولة بالعرض مابه المعلولية للوجود ، فالمعلول يستلزم مابه المعلولية كما ان المحتاج يستلزم مابه الحاجة وهو الامكان والمتقدم يستلزم مابه التقدم والمستعد يستلزم مابه الاستعداد وغير ذلك ، فمالم يضف وجود الى ماهية لم يسم معلولا ، بخلاف العلة فانها بذاتها الوجودية و خصوصيتها الخاصة تقتضي المعلول الخاص ، كيف !؟ وعند بعضهم تشخص المعلول بالفاعل كما مر في مبحث الماهية - ر قده.

الاستدلال من المعلول على العلة(١) قسماً من البرهان ، وهو المسمى بالانى بالاعتبار الاول لا بالاعتبار الثانى فثبت وتحقق ان العلم بالعلة التامة او بجهتها المقتضية يوجب العلم بالمعلول ، بل ثبت ان العلم بذى السبب (٢) لا يحصل الا من جهة العلم بسببه .

فاذا تمهد هذا الاصل الكلى فنقول : لما ثبت كون الواجب (تعالى) عالما بذاته - ولاشك أن ذاته علة مقتضية لماسواه على ترتيب و نظام فانه مقتض بذاته للصادر الاول و بتوسطه(٣) للثانى ، وبتوسطهما للثالث ، وهكذا الى آخر الموجودات فيلزم

---

(١) قد أوضحنا فى بعض تعليقات السفر الاول أن المفيد لليقين من الاستدلال الانى انما هو الاستدلال من بعض اللوازم العامة التى لاسبب لها على بعض آخر فحسب ، و ما عدا ذلك لايفيد اليقين ، ولايسمى برهانا - ط مدظله.

(٢) قد بين اولا ان العلم بالسبب طريق الى العلم بالمسبب مع جواز ان يكون لطريق آخر ، ثم ترقى وحصر كما قالوا : «ان ذوات الاسباب لاتعرف الا باسبابها» وقد قيل : «ان القاعدة مطردة فيما عدى البديهيات فانها ملومة بلامبادى مطلقا».

اقول : هذه القاعدة غير مخصوصة بالعلم النظرى بل العلم البديهى ايضا منطو فى العلم بالعلة وان لم يستشعر العالم فان ظهور المعلول - اى شيء كان - ليس خلواً عن ظهور العلة الحقيقية ، بل هذا الظهور ينسب الى العلة اولا وبالذات والى المعلول ثانيا وبالعرض كماقال سيد الموحدين «على» (عليه السلام) «مارأيت شيئاً الاورأيت الله قبله» وقال سيد الشهداء ابنه «الحسين» (عليه السلام) : «ألغيرك من الظهور ماليس لك حتى يكون هو المظهر لك عميت عين لاتراك» و هذه القاعدة فى المجعول بالذات الذى هو الوجود فى كمال الظهور حيث انك عرفت ان الوجودات الخاصة هويات ارتباطية بل عين الروابط والتعلقات - س قده .

(٣) هذا التوسط بالنظر التفصيلى الى مراتب الوجود المتفاوتة شدة وضعفا وشرفاً و خسة وان تلك المراتب صادرة عن البارى الفعال بالنظام والترتيب الاشرف فالاشرف الى ما لاأخس منه بقاعدة «امكان الاشرف» كما هو المشهور . واما بالنظر الاجمالى وان الوجود المنبسط على الماهيات المسمى بالفيض المقدس امر واحد وكلمة واحدة منه (تعالى) تعلق بالماهيات التى فى السلاسل الطولية و العرضية دفعة واحدة دهرية ، بل سرمدية وانه اشرق على جميع هياكل التوحيد اشراقا واحداً وحدة حقة ظلية .- ه

كونه (تعالى) عالماً بجميع الاشياء على النظام الاتم فكان علمه بجميع ماعداه لازماً لعلمه بذاته كما ان وجود ماعداه تابع لوجود ذاته . وأما كيفية هذا العلم بالاشياء ـ على وجه لايلزم منه تكثر في ذاته ' ولافي صفاته الحقيقية ولا كونه فاعلاوقابلا، ولا ايضاً يلزم منه الايجاب من جهة هذا العلم (١) بالاشياء ـ ، هل هو قبل الاشياء او بعد الاشياء اومع الاشياء ؟ بان لايعلم الاشياء الاحين وجودها فيكون للاشياء فيه تأثير ويكون بسبب الاشياء بحال لم يكن من قبل على ذلك الحال، فلايكون واجب الوجود بالذات واجب الوجود من جميع الجهات ـ فاعلم ان الاهتداء بها من اعلى طبقات الكمال الانساني والفوز بمعرفتها يجعل الانسان مضاهياً للمقدسين ، بل من حزب الملائكة المقربين ' ولصعوبة دركها وغموضه زلت اقدام كثير من العلماء حتى **«الشيخ الرئيس»** ومن تبعه في اثبات علم زائد على ذات الواجب وذوات الممكنات وحتى **«شيخ اتباع الرواقيين»** ومن تبعه في نفي العلم السابق على الايجاد ' فاذا كان حال هذين الرجلين مع فرط ذكائهما و شدة براعتهما و كثرة خوضهما في هذا الفن ـ هذا الحال فكيف حال من دون هؤلاء من اهل الاهواء والبدع و اصحاب الجدل في الكلام و البحث مع الخصام ؟

ولاجل ماذكرناه من الصعوبة و الاشكال انكر بعض الاقدمين من الفلاسفة

ـــ آفتاب وجود كرد اشراق نور او سر بسر گرفت آفاق
فيسقط الوسائط ويعلم المصدر الواحد ذلك الصادر الواحد لاستلزام العلم بالعلة العلم بالمعلول ، ولكن لماكان هذا البيان للعلم بالغير كالقدر المشترك بين الاقوال ، وبناء العلم الارتسامي على الترتيب السببي والمسببي والنظر التفصيلي بين هذا النمط ـ س قده .

(١) تعريض «بالاشراقيين» كما انما قبله تعريض «بالمشائين» وبيان اللزوم ان المختار عند الحكيم من كان فعله مسبوقا بالمبادى الاربعة من العلم والمشية والارادة والقدرة وعلى هذا المذهب ليس الفعل مسبوقا بالعلم حيث ان العلم عين الفعل فلم يكن مختارا ، تعالى عن ذلك علوا كبيرا ' وهم وان قالوا « بسبق العلم على الفعل » كما سيشير اليه في وجه ضبط الاقوال الاانه ليس مرضيه (قده) لانمسبق بالاعتبار ـ س قده .

علمه (تعالى) بشيء من الموجودات غير ذاته وصفاته التي هي عين ذاته، كما ان منهم من نفى علمه بشيء اصلا بناء على أن العلم عندهم اضافة بين العالم و المعلوم، ولا اضافة بين الشيء ونفسه اوصورة زائدة على ذات المعلوم مساوية له فيلزم تعدد الواجب واذا لم يعلم ذاته لم يعلم غيره اذ علم الشيء بغيره بعد علمه بذاته فقد ضلوا ضلالا بعيدا وخسروا خسرانا مبيناً فما اشنع واقبح ان يدعى مخلوق لنفسه الاحاطة العلمية بجلائل الملك ودقائق الملكوت ويسمى نفسه فيلسوفا حكيما ثم يرجع و يسلب العلم بشيء من الاشياء من خالقه الحكيم العليم الذي افاض ذوات العلماء و نوّر قلوبهم بمعرفة الاشياء !!! اللهم الا ان يكون لكلام اولئك الفلاسفة الاقدمين معنى آخر قصدوه، غير المدلول الظاهر، او كان المراد المصطلح من لفظ «العلم» عندهم شيئا آخر بأن قصدوا من لفظ «العلم» حيث نفوا عنه (تعالى) العلم الانفعالي و الصورة الذهنية المنقسمة الى التصور والتصديق عند الناس اومايجري مجريها (١) والله أعلم باسرار عباده.

الفصل (٤)

في تفصيل مذاهب الناس في علمه (تعالى) بالاشياء

احدها مذهب توابع «المشائين» منهم الشيخان **«ابو نصر» و «ابو علي» و «بهمنيار» و «ابو العباس اللوكري»** وكثير من المتأخرين وهو القول بارتسام صور الممكنات في ذاته تعالى وحصولها فيه حصولا ذهنيا (٢) على الوجه الكلي.

الثاني القول بكون وجود صور الاشياء في الخارج- سواء كانت مجردات

---

(١) مثل ان يكون مراده من انكر علمه بغيره نفي علمه بالغير في الازل اذ لا غير في الازل ولم يعلم هذا الرجل وحدته الحقة، ولا احاطة الازل ولا معنى كون شيئية الشيء بتمامه، ولا الكثرة في الوحدة، والوحدة في الكثرة ولا انه لامنافاة بين ان لا يكون الغير في الازل وبين ان يكون العلم بالغير في الازل. وبعد اللتيا والتي وتوجيهات كيت وكيت لا ينبغي ان يتفوه بهذه الاقوال عاقل فضلا عن حكيم- س قده.

(٢) واليه ذهب عامة المتكلمين وان تحاشوا عن تسميته كليا، و تحاشى اكثرهم من عده زائدا على الذات- ط مدظله.

اوماديات .مركبات اوبسائط ـ مناطألعالميته (تعالى) بهاوهو مذهب شيخ اتباع الرواقية «شهاب الدين» المقتول ومـن يحذو حذوه «كالمحقق الطوسي» و«ابن كمونة» و«العلامة الشيرازي» و«محمد الشهرزوري» صاحب كتاب «الشجرة الالهية».

الثالث القول باتحاده (تعالى) مع الصور المعقولة وهو المنسوب الى «فرفوريوس» مقدم المشائين من اعظم تلامذة المعلم الاول.

الرابع ماذهب اليه « **افلاطن** » الالهي من اثبـات الصـور المفارقة والمثل العقلية وانها علوم الهية ، بها يعلم الله الموجودات كلها .

الخامس مذهب القائلين بثبوت المعدومات الممكنة قبل وجودها وهم «المعتزلة» فعلم البارى (تعالى) عندهم بثبوت هذه الممكنات فى الازل ويقرب من هذا ماذهب اليه « الصوفية » لانهم قائلون بثبوت الاشياء قبل وجودها ثبوتا علميا لاعينيا كما قاله «المعتزلة »(١).

السـادس مذهب القائلين بأن ذاته تعالى علم اجمالى بجميع الممكنـات ، فاذا علم ذاته علم بعلم واحد كل الاشياء و هوقول اكثر المتأخرين قالوا للواجب علمان بالاشياء : علم اجمالى مقدم عليها ، وعلم تفصيلي مقارن لها .

السابع القول بان ذاته علم تفصيلي بالمعلول الاول واجمالى بما سواه ، و ذات المعلول الاول علم تفصيلي بالمعلول الثانى واجمالى بماسواه وهكذا الى اواخر الموجودات فهذا تفصيل المذاهب المشهورة بين الناس ، وربما قيل فى وجه الضبط ان من اثبت علمه (تعالى) بالموجودات فهو امان يقول : انه منفصل عن ذاته اولا ، والقائل بانفصاله اما أن يقول بثبوت المعدومات ـسواء نسبها الى الخارج «كالمعتزلة» اوالى الذهن كبعض مشائخ الصوفية مثل الشيخ العارف المحقق «محيي الدين العربي» والشيخ الكامل «**صدر الدين القونوى**» كما يستفاد من كتبهما المشهورة ـ املا ، وعلى الثانى اما أن يقول (٢) بان علمه (تعالى) بالاشياء الخارجية صور قائمة بذواتها

(١) متعلق بـ « مبنيا» وهذا يشعر بعد القول بالثبوت قولين ويؤيده مافى بعض النسخ فى بيان فذلكة الاقوال «فهذه ثمانية» ـ س قده :

(٢) اويقال : امان يقول بسبق علمه على الاشياء وهو القول بالمثل اولا . فاما فى←

منفصلة عنه وعن الأشياء -وهي المثل الافلاطونية والصور المفارقة- او يقول بأن علمه بالاشياء الخارجية نفس تلك الاشياء فهي علوم باعتبار ومعلومات باعتبار آخر لانها من حيث حضورها جميعا عند الباري ووجودها له و ارتباطهـا اليه علوم و من حيث وجوداتها في انفسها ولمادتها المتجددة المتعاقبة الغائبة بعضها عن بعض المتقدمة بعضها على بعض بحسب الزمان والمكان معلومات فلا تغير في علمه (تعالى) بل في معلوماته (وهذا ما اختاره « شيخ الاشراق » ومتابعوه) والقائل بعدم انفصاله اما ان يقول : انه غيرذاته وهو مذهب الشيخين « الفارابي» و«ابي علي» اويقول : انه عين ذاته فحينئذ اما أن يقول :انذاته متحدة بالصورة العقلية «كفرفوريوس » واتباعه من المشائين ' اويقول : انذاته بذاته علم اجمالي بجميع ماعداه اوبماسوى المعلول الاول على الوجه الذي اشرنا اليه . فهذه ثمانية احتمالات ذهب الى كل منها ذاهب فنحن نتكلم في كل منهاجرحاو تعديلا ونقضاوابراماً ، ونصلح ماافسدوه بقدر الامكان ثم اعيّن ماهو اقرب الى الصواب . بل **الحق الواردمن عندالله العزيز الوهاب.**

الفصل (٥)

في الاشارة الى بطلان مذهب الاعتزال ومذهب ينسب الى اهل التصوف

وأما مذهب «**المعتزلة**» القائلين بأن المعدوم شيء وان المعدومات في حال عدمها منفكة عن الوجود متميزة بعضها عن بعض وانه مناط علم الله (تعالى) بالحوادث في الازل(١) فهو عند العقلاء من سخيف القول وباطل الرأي . والكتب الكلامية والحكمية متكفلة بابطال شيئية المعدوم ومايجري مجراه من هوساتهم . واما مانقل عن هؤلاء الاعلام من «**الصوفية**» فيرد على ظاهره مايرد على مذهب «المعتزلة» فان ثبوت المعدوم مجرداً عن الوجود امر واضح الفساد ' سواء نسب الى الاعيان اوالى

م الكل وهو قول «شيخ الاشراق» واما في البعض وهو قول «تالس الملطي» فانه يقول : بارتسام صور الاشياء في العقل وحضور العقل عندالواجب (تعالى) - مرقمه .

(١) مع أنهم في غنى عن أصل اثبات العلم لقولهم بعرى الذات عن الصفات - ط مد ظله .

الاذهان (١) وسواء كان معدوماً مطلقا اوصار موجوداً بعدعدمه في وقت من الاوقات والتفرقة تحكم محض، لكن لحسن ظننا بهذه الاكابر لما نظرنا في كتبهم ووجدنا منهم تحقيقات شريفة، ومكاشفات لطيفة، وعلوماً غامضة مطابقة لما افاضه الله على قلوبنا، والهمنا به مما لانشك فيه، ونشك في وجود الشمس في رابعة النهار، حملنا ماقالوه ووجهنا ماذكروه حملا صحيحاً ووجهاً وجيهاً في غاية الشرف والاحكام كما سنشير اليه انشاءالله (تعالى) مع ان ظواهر اقوالهم بحسب النظر الجليل ليست في السخافة والبطلان ونبو (٢) العقل عنها باقل من كلام «المعتزلة» فيهما.

---

(١) اى : الاذهان العالية والنشأة العلمية . ان قلت : اين هذا من مذهب «المعتزلة» فان «المعتزلة» يقولون بثبوت الماهيات منفكة عن كافة الوجودات الخارجية و الذهنية ، و هؤلاء يقولون بثبوتها منفكة عن الخارجية فقط، بل اذا نسب الى الاذهان لم يكن مجرداً عن الوجود و هل هذا الا كالوجود الذهني في الاذهان السافلة للماهيات المنفكة عن الوجود الخارجي؟

قلت : بطلان هذا و امثاله لاصالة الوجود واعتبارية شيئية الماهية اينماكانت وانه ليس هناك شيئيتان : احديهما الوجود ، والاخرى ثبوت الماهية وان كانت مع الوجود الاثنينية التي في اذهاننا بمحض الاعتبار، و قد مران التخلية عن الوجود عين المحفوفية به وكأن الشيئين الحاصلين بالتمحل وجود و وجود بالحمل الشائع ، احدهما قابل ، والاخر مقبول بالاعتبار فليس في الدار غيرالوجود ديار ، وبناء هذاالقول ايضا على ان ثبوت الماهية مقابل الوجود في ظاهر الامرلكن نظره (قده) ليس الى هذا ، بل الى مجرد انها ليست موجودة بوجودها الخاص وان ثبوتها مجردة من الوجود الخاص امرواضح الفساد بقرينة ماسيذكره في الجواب من انها و ان انفكت عن وجودها الخاص الاانها موجودة تطفلا لوجود الحق (تعالى) ، ولوكان نظره الى ما ذكرناكان المناسب في الجواب ان يقال : ثبوتها بالعرض لوجود الحق لاينافي اعتباريتها كما في تحققها بالعرض حال وجودها الخاص بها فتفطن - س قده .

(٢) النبو : التباعد عن الشيء والتجافي منه.

ومن جملتها ما ذكره «صاحب كتاب الفتوحات المكية» في الباب السابع والخمسين وثلثمأة منه وهو قوله : ان اعيان الممكنات في حال عدمها رائية مرئية ، وسامعة مسموعة برؤية ثبوتية وسمع ثبوتي ، فعين الحق (سبحانه) ماشاء من تلك الاعيان فوجه عليه دون غيره من امثال قوله المعبر عنه في اللسان العربي المترجم بكن(١) فاسمعه امره فبادر المأمور ، فيكون عن كلمته ، بل كان عين كلمته ولم يزل الممكنات في حال عدمها الازلي لها تعرف الواجب الوجود لذاته(٢) وتسبحه وتمجده بتسبيح ازلي وتمجيد قديم ذاتي . ولاعين لها موجود» انتهى .

وقال في «الفصوص»: ان العلم تابع للمعلوم (٣) فمن كان مؤمناً في ثبوت عينه

(١) صفة قوله :«والمعبر عنه في اللسان العربي بكن» والمعنى: كلامه (سبحانه) فعله كمافي «نهج البلاغة» وفعله الوجود المنبسط على الاشياء . والوجود لما كان في الخارج عين الماهية ترقى« الشيخ» وقال: «بل كان عين كلمته» ـ س قده.

(٢) في احاديث أئمتنا(عليهم السلام) مثل ذلك ، وعرفانها في تلك الحال وتسبيحها و تمجيدها كون وجودها للواجب (تعالى) ، وعدم اضافة وجود الى انفسها كما في حال نقض ميثاقها اعنى في هذا العالم ، فعدم اضافة الوجود الى الاعيان هناك اعترافها هناك بان الملك والحمد لله واضافته اليها هيهنا انكارها ونقض عهدها وان اقرت باللسان ـ س قده.

(٣) هذا مذهب «الاشاعرة »وقد حمل التابعية «المحقق الطوسي» (قده) في «التجريد» على معنى اصالة الموازنة في التطابق ، ومراده هذا الشيخ من المعلوم المتبوع ، المعلوم بالذات هناك ، اعني الماهية من حيث هي التي بنفسها هي لا بجعل مؤلف لبطلانه في الذاتيات ، ومن العلم وجودها هناك بوجود واحد بسيط لاتعين له بذاته ، و من التابعية تعينه وتلونه بلون الاعيان الثابتة ، وايضا اعتبار المعلومية (اى الماهية من حيث هي) مقدم على اعتبار الوجود اى وجود كان ، لان ما بالذات مقدم على ما بالعارض ، والحق الجمع فان المعلوم متبوع في التلون مثلا، والعلم متبوع في الوجود الاحدى، والمعلوم تابع في الوجود الكوني الخارجي.

ان قلت: كيف يطلب الاعيان هناك الظلم و الكفر و الشقاوة وكل احد يطلب الخير والسعادة لنفسه في كل نشأة لا الشر والشقاوة.؟ ؟

وحال عدمه ظهر بتلك الصورة فى حال وجوده. وقد علم الله ذلك منه انه هكذا يكون، فلذلك قال: **«وهو اعلم بالمهتدين»** فلما قال مثل هذا قال ايضاً: **«ما يبدل القول لدى»**(لان قولى على حد علمى فى خلقى) **«وما انا بظلام للعبيد»** اى: ما قدرت عليهم الكفر الذى يشقيهم، ثم طلبتهم بما ليس فى وسعهم أن يأتوا به بل ما عملناهم الا بحسب [illegible]، وما علمناهم الا بما اعطونا من نفوسهم مما هم عليه، فان كان ظلماً فهم الظالمون ولذلك قال: **«وما ظلمناهم [illegible] ظلمون»** فما ظلمهم الله. كذلك ما قلنا لهم (١) الا ما اعطته ذاتنا ان نقول لهم. وذاتنا معلومة لنا (٢) بما هي عليه — من ان تقول كذا ولا نقول كذا، فما قلنا الا ما علمنا ان نقول، قلنا القول منا ولهم الامتثال وعدم الامتثال مع السماع منهم» انتهى.

وقال فى موضع آخر: فليس للحق الا افاضة الوجود على حسب مقتضى الاعيان.

—**قلت**: الشر (مثلا) هناك بالحمل الاولى شر لا بالشائع لانه بالشائع منافى وجود الشيء كما أن الخير ملائمه، ولا وجود هناك حتى يصدقا، فيطالب كل ماهية هناك وجوداً هيهنا يبرز ذاتها ولوازمها، لا ان يرتفع نفس الموضوع (اعنى تلك الماهية المخصوصة) من البين كما ان ماهية «الالف» (التى تكون الاستقامة ذاتية لها لا بجعل مؤلف من جاعل) وكذا ماهية «الدال» (التى اعوجاجها كذلك) فى ذهن الكاتب تقتضيان وجودا فى الخارج يبرزهما على ماهما عليه، والا لم تكونا «الفاء» و«دالا» — س قده.

(١) يعنى كما ان الاعيان فى الازل لم يقولوا النا بلسان قابلياتهم الا ما اعطته ذواتهم وقابلياتهم بتلوناتهم المختلفة كذلك ما قلنا لهم فيما لا يزال الا ما أعطته واقتضته ذاتنا من مجرد القول غير المتلون وهو كلمة «كن» الواحدة فليس شأننا الا الابراز والانارة لكل ما كمن فى ذواتهم اى شىء كان من خير اوشر، وليس سجيتنا الا الجود والكرم وطرد الظلمة والعدم «قل كل يعمل على شاكلته» — س قده.

(٢) تنظير، اى: كما ان ذاتنا واسمائنا وصفاتنا التى هى عين ذاتنا معلومة لنا على ما هى عليه، كذلك صور اسمائنا وهى الاعيان، وفيه اشارة ايضا الى القاعدة المشهورة فى اثبات علمه بالغير وهى «العلم بالعلة مستلزم للعلم بالمعلول» — س قده.

اقول :هذه الكلمات واشباهها دالة بحسب المفهوم الظاهر على ثبوت المهيات عندهم منفكة عن الوجود فى الاعيان فلافرق بين مذهبهم ومذهب «**المعتزلة**» فرقاً يعتد به كما مر، فان البرهان ناهض على استحالة تقدم المهية على الوجود تقدماً ولو بحسب الذات فضلا عن التقدم بحسب العين سواء سمى تقدمها مجرداً عن الوجود ثبوتاً علمياً اوثبوتاً خارجياً ، لكن يجب ان يعلم(١) ان الاشاء الك[illegible] موجودة بوجود وا[illegible] بسيط ، و قد توجد بوجودات متعددة متكثرة حسب تكثرها بحسب المفهوم المحصل النوعي، واذا قيل : كذا موجود فى الخارج اوفى الذهن اريد به الوجود التفصيلى لانه الوجود الذى يخصه تلك المهية ، و لا يتحد مها فيه غيرها فاذا قيل وجود الفرس ، اريد به الوجود الذى يكون الفرس به بالفعل فرساً ،متميزاً عن الانسان والفيل والبقروغيرهـا فاما الوجود البسيط الاجمالى الذى فرض انه يصدق عليه مفهومات هذه الانواع كلها ، متحدة بعضها مع بعض فى ذلك الوجود مع تغايرها فى المفهوم ، فذلك الوجود غيرمنسوب الى شىء من تلك المعانى والحقائق بانه وجود له ، اذ العرف جار (٢) بانه اذا قيل وجود كذا يفهم منه وجوده المفصل

(١) هذا ماوعده آنفا ان يشير الى توجيه لكلامهم، لكنا قد أشرنا فيما تقدم مراراً أن الذى ذهب اليه (قده) فى كيفية تحقق العلم الحصولى (اعنى الماهية الذهنية التى لاتترتب عليها الآثار) لازمه عدم تحقق المفاهيم الماهوية فى ظرف التجرد العقلى، فلا سبيل الى اثبات العلم الحصولى فى المجردات العقلية وما فوقها ، فلامعنى لثبوت الماهيات والاعيان الثابتة بثبوت الاسماء والصفات قبل وجوداتها العينية باى نحو من الثبوت فرض. نعم ثبوت الكمالات الوجودية المفصلة عينا على نحو الاجمال فى المراتب العالية من الوجود على القول بالتشكيك مما لاينبغى ان يرتاب فيه، لكنهم لايرون للوجود كثرة تشكيكية ولالغير الذات المتعالية وجودا حقيقيا غير مجازى ــ ط مد ظله.

(٢) اى: المتعارف بين العقول النظرية جار بكذا ، اوالعرف العام جار بكذا،ويكون اشارة الى كون المطلوب فطريا فلايردان الحقائق لاتقتنص من العرف ــ س قده.

الذى لايشاركه فيه غيره دون الوجود البسيط العقلى الذى يجتمع فيه مع ذلك الشىء اشياء كثيرة .

فاذا تقرر هذا فنقول : ان الذى اقيم البرهان على استحالته هو ثبوت المهية مجردة عن الوجود اصلا ، سواء كان وجوداً تفصيلياً اووجوداً اجمالياً . واما ثبوتها قبل هذا الوجود الخاص الذى به تصير امراً متحصلا بالفعل متميزاً عن ما سواها فلا استحالة فيه ، بل الفحص البالغ والكشف الصحيح يوجبانه كما ستعلم فهؤلاء العرفاء اذا قالوا : ان الاعيان الثابتة فى حال عدميتها اقتضت كذا اوحكمها كذا فارادوا بعدمها العدم المضاف الى وجودها الخاص المنفصل فى الخارج عن وجود آخر لغيرها لا العدم المطلق . لان وجود الحق (تعالى) ينسحبها كلها ، لان تلك الاعيان من لوازم اسماء الله (تعالى) ، ولاشك ان اسمائه (تعالى) و صفاته كلها - مع كثرتها و عدم احصائها - موجودة بوجود واحد بسيط فلم يكن هى بالحقيقة معدومات مطلقة قبل وجوداتها العينية ، بل المسلوب عنها فى الازل هذا النحو الحادث من الوجود ، وبهذا يحصل فرق تام وبون بعيد بين مسلك التصوف ومسلك الاعتزال ، وقد اسلفنا لك (فى مباحث تقاسيمهم صفات الله واسمائه) انموذجاً من هذا الباب وتلميحا الى معرفة عالم الاسماء و ان ذلك العالم عظيم جداً ، و سينكشف لك (۱) ان هذا المنهج قريب المنهج من مذهب من رأى من الاقدمين ان علم البارى بالاشياء قبل وجودها عبارة عن عقل بسيط ازلى ومع بساطته وازليته ووجوبه الذاتى هو كل الاشياء على وجه اعلى و ارفع و اشرف واقدس ، اذ كما ان للاشياء وجوداً طبيعياً فى هذا العالم ووجوداً مثالياً ادراكياً جزئياً فى عالم آخر و وجوداً عقلياً كلياً فى عالم فوق الكونين ، فكذلك لها وجود اسمائى الهى فى صقع ربوبى يقال له فى عرف الصوفية عالم الاسماء .

---

(۱) اى: الى هنا انكشف لك تبعيده من منهج الاعتزال ، و سينكشف لك تقريبه من منهج الأقدمين - س قده .

الفصل (٦)

فى حال ماذهب اليه «الافلاطونيون» القائلون بالمثل العقلية والصور الالهية وحال ما ينسب الى «فرفوريوس» واتباعه من اتحاد العاقل والمعقول

اما مذهب القائلين بالمثل فهو وان كان مذهباً منصوراً عندنا ، حيث ذببنا عنه وبرهنّا عليه ، واحكمنا برهانه ، وشيدنا اركانه ورفعنا بنيانه كما سبق القول فيه فى العلم الكلى المذكور فى السفر الاول من هذا الكتاب ، لكن فى جعل تلك الصور مناطاً للعلم الازلى الكمالى الالهى السابق على كل ماسواه موضع بحث ومحل قدح ، لان علمه (تعالى) قديم واجب بالذات ، وهذه الصور متأخرة الوجود عنه (تعالى) وعن علمه بذواتها (١) فكيف يكون هى بعينها علمه بالاشياء فى ازل الآزال ؟

وايضاهذه الصور المفارقة لكونها موجودات عينية لاذهنية ننقل الكلام الى كيفية علمه بها قبل الصدور ، فيلزم اما التسلسل (٢) او القول بان الواجب (تعالى) لايعلم كثيرا من الاشياء قبل تلك الأشياء ، بل استفاد علمه بها منها وانه لولا تلك الاشياء لم يكن هو عالما بحال ، والاصول الماضية الحقة المتكررة تبطل هذا وامثاله و اما المنسوب (٣) الى «فرفوريوس» فقد بالغ « الشيخ الرئيس» و من تأخر عنه الى يومنا هذا فى الرد عليه وتزييفه و تسفيه عقل قائله ، كما يظهر لمن تصفح كتب **«الشيخ»**

---

(١) مبنى على ما اشير اليه سابقا وسيبحث عنه تفصيلا أن الاشياء معلومة تفصيلا فى مقام الذات والا ، فالخصم غير مسلم لماذكره ــ ط مدظله.

(٢) فلو كانت تلك الصور العلمية معلومة بصور أخرى لزم التسلسل ، او بنفسها لزم الجهل قبلها ــ ط مدظله

(٣) اعلم ان اتحاد العقل والمعقول ان استعمل فى مقام العلم الكمالى الذاتى فمعناه كون بسيط الحقيقة بوحدته وبساطته كل المعقولات ، وان استعمل فى مقام العلم التفصيلى فمعناه اتحاد اشراقه بكل معقول بلاتجاف من ذاته عن مقامه ، بل الاتحاد فى مقام الظهور للحقيقة الظاهرة ــ س قده .

«كالشفا والنجاة والاشارات» وكتب «الشيخ الاشراقي» «كالمطارحات وحكمة الاشراق والتلويحات» وكذلك كتب غيرهما ككتاب «بهمنيار» المسمى «بالتحصيل» وكتب «المحقق الطوسي» و«الامام الرازي» وغير هؤلاء من اللاحقين. وقد تكلمنا في هذا المقام (١) في مباحث اتحاد العقل والمعقول من الفن الكلي بما لا مزيد عليه، ومن اراد الاطلاع على كيفية هذا المذهب وحقيته ودقته ولطافته فليراجع الى ما هناك حتى يظهر له علو مرتبة قائله في الحكمة و رسوخه في العلم و صفاء ضميره بشرط ان يكون ممن له قوة خوض في العلوم وشدة غور في التفكر ، وذلك فضل الله يؤتيه من يشاء.

الفصل (٧)

في حال القول بارتسام صور الاشياء في ذاته (تعالى)

فتقريره على ما يستفاد من كلام «الشيخ» في اكثر كتبه هو ان الصور المعقولة قد تستفاد عن الصور الموجودة في الخارج كما تستفاد من السماء وهيأتها واشكالها الخارجية بالحس والرصد صورتها العقلية وقد لا يكون الصورة المعقولة مأخوذة عن المحسوسة بل ربما يكون الامر بالعكس كصورة بيت انشأها البناء اولا في ذهنه بقوة خيالية ثم تصير تلك الصورة محركة لاعضائه الى ان يوجدها في الخارج ،فليست تلك الصورة وجودها العلمي مأخوذاً من وجودها الخارجي بل وجودها الخارجي تابع لوجودها العلمي وقدمر (في مباحث الكيفيات النفسانية من الفلسفة الاولى) ان جنس العلم الذي من جملة اقسامها واجناسها منقسم الى فعلي وانفعالي والفعلي منه ما يكون سببا لوجود المعلوم في الخارج و الانفعالي بعكس ذلك سواء كانت السببية سببية تامة استقلالية اولا، فعلم صانع البيت بالبيت الذي يريد بناءه من قبيل القسم الاول لكنه ليس سببا موجبا تاماً ،بل يفتقر في ذلك الى قابل و آلة و وضع خاص وزمان خاص وشرائط اخرى .

فنقول : نسبة جميع الامور في هذا العالم اليه (تعالى) نسبة صنع الصانع

---

(١) تأييد لاصل قوله باتحاد العاقل والمعقول ، وأما توجيه علم الواجب التفصيلي قبل الايجاد بذلك ، فيرد عليه جل ما يرد على القول بالصور المرتسمة على ما سيجيء تفصيله ، و لعل المصنف (قده) لم يذكر المناقشة فيه لذلك ــط مد ظله .

المختار الى نفسه الصانعة ، ونسبة تصنيف الكتاب الحكمي الى نفس مصنفه العليم الحكيم لو كانت تامة الفاعلية بأن يكون مجرد تصوره كافياً لحصول صنعه او تصنيفه في الخارج ، فصدور الاشياء عن البارى (جل اسمه) في الخارج بانها عقلت اولا فصدرت وتعقله (تعالى) اياها ليست بأنها وجدت اولا فعقلت لان صدورها عن عقله ، لاعقله من صدورها ، فقياس عقل واجب الوجود للاشياء قياس افكارنا التي نستنبطها اولا ثم نوجدها من جهة ان المعقول منها سبب للموجود في الجملة ، مع وجوه من الفرق كثيرة ، فانا لكوننا ناقصين في الفاعلية نحتاج في افاعلينا الاختيارية الى انبعاث شوق حاصل بعد تصور الفعل وتخيله ، والى استخدام قوة محركة واستعمال آلة تحريكية طبيعية (كالعضلات والرباطات والايدى والارجل) وخارجية غير طبيعية (كالفأس والمنحت والقلم والمداد) وانقياد مادة صالحة لقبول تلك الصورة ، والاول (تعالى) لكونه تام الايجاد والفاعلية ـ كما انه تام الوجود والتحصل ـ انما امره اذا اراد شيئاً ان يقول له كن فيكون ، فقوله وكلامه الذى (١) هو تابع لارادته الذاتية هو تعقله للاشيآء ، فكينونية الاشياء في الخارج تابعة لمعقولها الذى هو عبارة عن قوله .وتلك الصور العقلية هي كلمات الله التامات التي لاتنفد ، فالكتاب الالهي المنور نبه على هذا المقصود بابلغ وجه واحسنه حيث رتب وجود الاكوان الخارجية على قول الله وكلامه العقلى المطابق لها المترتب على ارادته الازلية الذاتية ، وسنحقق معنى الكلام والكتاب فيما بعد بوجه مشرقي انشاء الله .

وربما يستدل على كون علمه (تعالى) بالاشياء بالصور الحاصلة في ذاته بانه يعلم ذاته ، وذاته سبب للاشياء ، والعلم بالسبب التام للشيء يوجب العلم بذلك الشيء فذاته يعلم جميع الاشياء في الازل لكن الاشياء كلها غير موجودة في الازل

(١) كون الصور المرتسمة كلاما باعتبار انبعاثها عن الذات لامستفادة عن الاشياء ، و باعتبار اعرابها عمافي الضمير الغيبي المطلق ، و المراد بتابعيتها تأخرها :لسرمدى ، و بالارادة الذاتية العلم ـ المقدم على هذه الصور المرتسمة ، الاجمالي ـ بالاشياء ، الذى هو ابتهاج ذاته بذاته بحيث ينطوى فيه ارادة الاشياء ، لانمن احب شيئا احب آثاره بقده .

بوجود اصيل ، فلولم يكن ايضاً موجودة بوجود علمي غير اصيل لم يتحقق العلم بها(١) اذالعلم يستدعي تعلقا بين العالم والمعلوم ، سواء كان نفس التعلق والاضافة اوصورة موجبة لها ، والتعلق بين ذات العالم اوصفته وبين المعدوم الصرف ممتنع لاستيجاب النسبة تحقق الطرفين معاً بوجه من الوجوه ، ولما امتنع تحقق العالم باجزائه في الازل والآلزم قدم الحوادث ـ فبقي كونها موجودة بالوجود العقلي الصوري عند الباري قبل وجودها الخارجي ، فذلك اما بأن تكون منفصلة عن الواجب (تعالى) فيلزم المثل الافلاطونية ، واما بان يكون اجزاء لذاته فيلزم التركيب في ذاته وكلا الشقين محالان. او بان تكون زائدة على ذاته لكنها منصلة بها مرتسمة فيها وهو المطلوب .

واورد عليه انه منقوض بالقدرة الالهية الازلية لانها ايضاً صفة ذات تعلق بالمقدورات ، ولاشك ان قدرة الله (تعالى) شاملة لجميع الاشياء (٢) مبدعها وكائنها. اذالكل صادرة عنه امابوسط او بغير وسط فلابدان يكون للمكونات وجود في الازل باعيانها لابصورها العلمية لان ذواتها العينية مقدورة له لاصورها العقلية فقط ،لكن وجود الحوادث في الازل محال فظهر النقض لجريان الدليل وتخلف المدلول .

واجاب بعض الاذكياء عن هذا النقض : بأن مثل هذه النسبة لايقتضي وجود الطرفين تحقيقاً ، بل يكفي فيها الوجود التقديري اذ النسبة نفسها تقديرية الوجود ثم لما استشعر انهدام اصل الاستدلال بما ذكره قال : «فالوجه أن يقال ان النسبة وان لم تقتض تحقق الطرفين بالفعل لكن تحقق العلم يقتضيه لان العلم يستلزم انكشاف المعلوم عند

---

(١) الملازمة ممنوعة لانشيئية الماهية بلاوجود عيني او ذهني مصححة للتعلق كما هو مذهب «المعتزلة» وهو وان كان باطلا في الواقع الاانه لابد للمستدل ان يتعرض لابطاله كما تعرض لغيره مماهو باطل عنده وقس عليه قوله : «فبقي كونها موجودة» ـ س قده .

(٢) كأن قائلا يقول : يكفي لتعلق القدرة الازلية المبدع الازلي كالعقل الاول فان امكانه الذاتي يكفي بمجرده لقبوله الوجود من القادر الازلي كيف !؟ وامكان الكائن ازلي كما قالوا : انه فرق بين امكان ازلية الكائن وازلية امكانه فاجاب بان القدرة على الكائن ايضا في الازل ـ س قده .

المعلوم وتميزه والمعدوم الصرف لاانكشاف له ولاتميز».

اقول :اما اصل الاستدلال فسنرجع اليه وأما النقض بالقدرة فيمكن دفعه بان القدرة وان سلم جريان الدليل فيها وان حكمها حكم العلم في اقتضاء الطرفين لكن لانسلم تخلف الحكم في القدرة الازلية ، اذ كما في العلم لايلزم وجود المعلوم بعينه الخارجي، بل يكفي وجوده بصورته كذلك لايلزم وجود المقدور بعينه الخارجي، بل يكفي وجوده بصورته وذلك الوجود الصوري كما انه معلوم له كذلك مقدور صادر عنه كما صرح به «الشيخ» وغيره من القائلين بارتسام صور الاشياء في ذاته بأن تلك الصور كما انها حاصلة فيه (تعالى) كذلك صادرة عنه واما الجواب الذى ذكره ذلك المجيب ففي غاية الركاكة من وجوه (١) :

اولها حكمه بان النسب والاضافات لاوجود لها الا بمجرد الفرض والتقدير ، وليس كذلك كما علمت (في مباحث مقولة الاضافة) من ان لها حظاً من الوجود الخارجي وان لم يفرضه فارض . **وثانيها** انها وان لم يكن من الموجودات العينية لكنها من الانتزاعيات التي تستدعي (٢) وجود الطرفين. **وثالثها** حكمه بالفرق بين العلم الازلي والقدرة الازلية بكون احدهما يستدعي التعلق دون الاخر تحكم بحت ، لماسبق من ان صفاته الحقيقية كلها حقيقة واحدة ، ولها وجود واحد . ولا يجوز قياس قدرته

(١) اى : من مجموع الوجوه فان الحكم بان وجود النسب بمعنى وجود منشأ انتزاعها ليس اول قارورة كسرت في الاسلام ، لانه وقع من اكثرهم فليس هذا مناط غاية الركاكة وان اريد انها عنده كانياب الاغوال حيث قال : واذ النسبة تقديرية الوجود» فالمراد بالتقدير هيهنا مثل مايوجد في القضية الحقيقية لاتقدير العقل المقابل لتجويزه اى : يكون لها وجود عليحدة في العقل بعدما اعتبرها المعتبر. واماقبله فوجودها وجود منشأ انتزاعها في الخارج اذفيه مصحح لانتزاعها ـ س قده .

(٢) فان من الانتزاعيات مالايستدعي شيئين كالعمى المنتزع من زيد الاعمى ، ومنها ما يستدعيهما كالاخوة المنتزعة منه ومن عمرو ، فعنوان النسبة المقولية ناطقة بذلك . نعم لو كانت الاضافة اشراقية لايستدعيهما ولا يمكن حمل كلامه عليها لمكان قوله «اذ النسبة نفسها تقديرية الوجود» ـ س قده .

(تعالى) على قدرة الانسان ' فان القدرة فينا عين القوة والاستعداد للفاعلية (١) و فيه (تعالى) نفس الايجاب والتحصيل فوزان علمه وقدرته في تعلقهما بالممكنات واحد من غير تفاوت .

تنبيه واشارة : ان خلاصة ماذكره «الشيخ» في الهيات «الشفاء» ان الواجب (تعالى) يعقل الاشياء ولايجوز عليه ان يعقل الاشياء من الاشياء ، والا ، فذاته اما متقومة بما يعقل من الاشياء فيلزم التركيب في ذاته وهو محال واما عارضة لها (٢) ان يعقل الاشياء فلايكون واجب الوجود من كل جهة وهو ايضاً محال ' ويكون لولا امور من خارج لم يكن هو بحال ، ويكون له حال لايلزم عن ذاته ' بل عن غيره فيكون لغيره فيه تأثير ' والاصول السالفة تبطل هذا وما اشبهه اذ قد سبق ان كل مايعرض له امر من خارج (٣) فلابد فيه من قوة انفعالية فيلزم فيه التركيب الخارجي من شيئين : شيء

---

(١) انما قال «للفاعلية» اشارة الى انه لايلزم على ذلك القائل كون القدرة عين القوة والاستعداد كما يتوهم ' لان قدرته (تعالى) بالفعل عنده ' وانما أثرها الذى هو الفعل ، بالقوة كما ان القدرة على الكتابة للفاعل الكاتب الماهر المحصل لملكة الكتابة بالفعل وان كانت الكتابة له حين لايكتسب بالقوة ، وهذه شيء من مقولة الفعل ، و تلك شيء آخر من مقولة الكيف - س قده .

(٢) اى : من خارج ذاته فلايرد على «الشيخ» نفسه ماأورده لان الصور منبعثة عن ذاته (تعالى) عنده ونسبته اليها نسبة الفاعل الى الفعل لانسبة القابل كما اذا اتصف بها من خارج ، وقوله : «ويكون ولولا امور من خارج» اى لولا وجود فاعل الصور - س قده .

(٣) اى : عروضا خارجيا بحيث يكون للمعروض مرتبة من الوجود متقدما على وجود العارض ويكون العروض عروض المقبول للقابل ، و المراد بالقوة الانفعالية المادة و حينئذ لزوم التركيب الخارجي ظاهر ، ولاينتقض هذا وكذا مابعده من الجسمية اوالجسمانية بالعقل اذ يعرض له الوجود من خارج فانه ممكن وللممكن من ذاته ان يكون «ليس» ومن علته ان يكون «ايس» وليس فيه تركيب خارجي ولاجسمية اوجسمانية ووجه عدم الانتقاض انه لاماهية للعقل على التحقيق وعلى المشهور من ان له ماهية فلاعروض خارجي للوجود بالنسبة الى الماهية —

هو به موجود بالفعل ، وشيء هو به بالقوة . وكلما هو كذلك لم يكن واجب الوجود بالذات لانه بسيط الحقيقة من كل جهة .

وايضـــا كل ما يعرض لشيء لامن ذاته ' بل من غيره ويكون فيه معنى ما بالقوة فهو لامحالة جسم اوجسماني ' والواجب ليس كذلك ، فبطل من هذه الاصول كون عاقليته مستفادة من غيره اوحاصلة بعدمالم يكن ، ومن وجه آخر لايجوز ان يكون عاقلا لهذه المتغيرات ـ مع تغيرها من حيث تغيرها ـ عقلا زمانياً مشخصاً ' فيكون لكل واحدة منها صورة اخرى على حده ، ولاشك انها متضادة متفاسدة غير باقية بعضها مع بعض فيكون ذات البارى محلا للمتغيرات والمتضادات فيكون اله العالم مادة جسمانية ، تعالى عما يقول الظالمون علوا كبيراً .

وايضـا من وجه آخر هذه الفاسدات اذا ادركت بصورها الكونية او بما يطابقها من جهة شخصيتها وجزئيتها وتغيرها وتكثرها لم يكن ادراكها على هذا الوجه تعقلا ' بل احساساً اوتخيلا فتكون القوة المدركة لها قوة حساسة اوقوة خيالية ، اذقد ثبت في موضعه ان المدرك في درجة الوجود كالمدرك ، فالصور المحسوسة والمتخيلة لكونها شخصية منجزية لابد ان تدرك بآلة جسمانية منجزية فلابد ان يدرك الواجب (تعالى) هذه الاشياء على نحو آخر غير الاحساس والتخيل ونحوهما كالعقل المتغير ، وكما ان اثبات كثير من الافاعيل له (تعالى) بلا وسط نقص كذلك اثبات كثير من التعقلات بل الواجب الوجود يعقل كل شيء على نحو كلى (١) ومع ذلك فلا يعزب عنه شيء شخصى .

---

١ في المواضع الاخر فكيف في العقل ؟ ! وايضا القابل في العقل هو الماهية ، والقوة امكان ذاتى و في الواجب (تعالى) حينئذ القابل وجود صرف عين الواقع و متن الاعيان ، فالقوة امكان استعدادى وحامل الاستعداد هو المادة ، ولابد لها من صورة فيلزم التجسم لامحالة ، تعالى الواجب القدوس عن ذلك علوا كبيرا ـ س قده .

(١) المراد بالكلية في كلامه (كما وقع) السعة والاحاطة اى : يعقل الشيء بصورة محيطة به وبغيره فيعقله ويعقل غيره بصورة واحدة وهذا كقول الاشراقيين ، ان رب النوع كلى ذلك النوع ، ومعلوم انه فرد ابداعي غير داثر ولا زائل لكنه محيط بكل الافراد الطبيعية ؛ وكاطلاق ـــ

فلايعزب عنه مثقال ذرة في السموات ولا في الارض ، وهذا من العجائب التي يحتاج تصورها الى لطف قريحة .

واما كيفية ذلك فلانه اذا عقل ذاته وعقل أنه مبدء كل موجود عقل اوائل الموجودات عنه ومـا يتولد عنها ، ولاشيء من الاشياء يوجد الاوقد صـار من جهة مـايكون واجباً بسببه ، وقد بينا هذا فيكون هذه الاسباب تتأدى بمصادماتها الى ان يوجد عنها الامور الجزئية فالاول (تعالى) يعلم الاسباب ومطابقاتها ، ويعلم ضرورة ماتتأدى اليها وما بينها من الازمنة ومالها من العودات لانه ليس يمكن ان يعلم تلك ولا يعلم هذه فيكون مدركاً للامور الجزئية من حيث هي كلية .

وقال ايضاً: «ولا يظن انه لو كانت للمعقولات عنده صور وكثرة كانت كثرة الصور التي يعقلها اجزاء لذاته، كيف ؟ ! وهي تكون بعد ذاته لان عقله لذاته ذاته ومنه يعقل ما بعده، فعقله ما بعد ذاته معلول عقله لذاته على ان المعقولات والصور التي له بعد ذاته انما هي معقولة على نحو المعقولات العقلية لاالنفسانية(١)، وانما له اليها اضافة المبدء الذي يكون عنه لا فيه ، بل اضافات على الترتيب بعضها قبل بعض، وان كانت معاً لاتتقدم ولا تتأخر في الزمان، فلايكون هناك انتقال في المعقولات» قال : «فيكون العالم الربوبي محيطاً بالوجود الحاصل والممكن وتكون لذاته اضافة اليها من حيث هي معقولة لامن حيث لها وجود في الاعيان فبقي لك(٢) النظر في حال وجودها معقولة انها تكون موجودة في ذات الاول كاللوازم التي تلحقه ويكون لها وجود مفارق لذاته وذوات غيره كصور مفارقة على ترتيب موضوعة في صقع الربوبية(٣) اومن حيث هي موجودة في عقل اونفس

---

١ الرياضيين الكلي على الفلك المحيط مع شخصيته: واطلاق الكلية على الاحاطة الوجودية العينية كاطلاق الاحاطة على الكلية حيث يسمى القضية الكلية بالمحيطة ـ س قده .

(١) اى: لاالمعقولات التدريجية المتعاقبة وهي ما مر بقوله: وكالعقل المتغير. س قده.

(٢) اى اذا عرفت ان الاضافة العقلية اليها ليست من حيث وجودها العيني فبقي لك النظر في وجودها العقلي (اى في وجود صورها العلمية) انه هل هو بطريق قيامها بذاتها او بطريق قيامها بامر آخر ـ اه.

(٣) لما كان المفروض مفارقتها لم يكن المراد من وضعها في صقع الربوبية تقويمها او ـ

اذا عقل الاول هذه الصور ارتسمت في ايها كانت فيكون ذلك العقل او النفس كالموضوعة لتلك الصور المعقولة وتكون معقولة له على انها فيه ومعقولة للاول على انها عنه ويعقل الاول تعالى من ذاته انه مبدء لها فيكون من جملة تلك المعقولات ما المعقول منه ان المبدء الاول مبدء له بلا واسطة . بل يفيض عنه وجوده اولا ، وما المعقول منه انه مبدء له بتوسط فهو يفيض عنه ثانياً ، وكذلك يكون الحال في وجود تلك المعقولات وان كان ارتسامها في شيء واحد لكن بعضها قبل وبعضها بعد على الترتيب السببي والمسببي واذا كانت تلك الاشياء المرتسمة(١ - ٢) في ذلك الشيء من معلولات

---

١ عروضها للذات وهو ظاهر . بل المراد منه تخلقها باخلاق الله واتصافها بصفاته واستهلاك احكام الامكان تحت احكام الوجوب؛ فان مناط غلبة السوائية الحركة والمادة ولواحقها وهي عنها منتفية . ولذا تسمع المصنف كثيراً مايقول :« ان العقول باقية ببقاء الله وقديمة بقدمه» فلاينافي قدمها ماقال المحققون « انه لاقديم سوى الله تعالى» واذا كانت العقول هكذا ـ وهي من افعاله ـ فما ظنك بصفته(تعالى)؟ والصفة أشد اتصالا بالموصوف من الفعل وان كان الفعل من المبدعات واذا عرفت هذا فلاوجه لماقيل على «الشيخ» :«انه لايدري احد ماهذا الصقع» ـ مرقده.

(١) اى: اذا كانت تلك الصور المرتسمة في عقل او نفس من معلولات الاول فيدخل في جملتها الاول يعقل ذاته مبدء له فيلزم ان يكون هذه العقلية نفس وجود تلك الصور لامايزة لوجودها والا لزم التسلسل لانه اذا كان عقله انه ذاته مبدء للصور غير وجود الصور فيكون هذه العقلية غير تلك الصور ، فلها ايضا وجود لانها من اللوازم، فلها ايضا عقلية اخرى ، لان علة الوجود هي العقلية فلابد ان يكون تلك الصور نفس عقل المبدء المبدء للخير ، فحينئذ لايكون صدورها على ماقلنا من انه اذا عقلها وجدت لان هذا القول حينئذ بمنزلة ان يقال : لانه عقلها اولا نها وجدت وهذا باطل فلايمكن ان يكون الصور في نفس اوعقل. اد.

(٢) يتراءى في ظاهر الامر ان يتكلم «الشيخ» في نفس ذلك الشيء ان عقله ليس نفسه، بل مقدم عليه حتى يصدق في حقه عقل فوجد، وصورته يكون حينئذ في عقل آخر اونفس اخرى فيتسلسل لافي الاشياء المرتسمة، فانه مشترك الورود عليه و على ماهو الحق عنده من ارتسام الصور في ذاته (تعالى) لكن بعد التدقيق تعلم ان الحق ماقاله لان الصور حينئذ موجودات عينية فتكون مسبوقة بالعلم وليست ذهنية علمية لتكون مستغنية عن علم آخر ، والصور الاخرى انما ـ

الاول فيدخل في جملة ' ما الاول يعقل ذاته مبدء له ، فيكون صدور هاعنه ليس على ماقلناه من انه اذا عقل خيراً وجد ، لانها نفس عقله للخير' او يتسلسل الامر لانه يحتاج الى ان يعقل انها عقلت ، وكذلك الى ما لانهاية له ، وذلك محال فهي نفس عقله الخير ، فاذا قلنا : «لما عقلها وجدت ، ولم يكن معها عقل آخر ، ولم يكن وجودها الا انها تعقلات »فانما يكون كأنا قلنا : «لانه عقلها عقلها اولانها وجدت عنه وجدت عنه»فان جعلت هذه المعقولات اجزاء ذاته عرض تكثر ، وان جعلتها لواحق ذاته عرض لذاته ان لايكون من جهتها واجب الوجود لملاصقته ممكن الوجود ، وان جعلتها اموراً مفارقة لكل ذات عرضت الصور الافلاطونية ، وان جعلتها موجودة في عقل ما عرض ايضاً ماذكرناه قبل هذا من المحال(١). فينبغي لك ان تجتهد جهدك في التخلص عن هذه الشبهة ، وتتحفظ ان لاتتكثر ذاته 'ولاتبالي بأن يكون ذاته مأخوذة مع اضافة ما (٢) ممكنة الوجود فانها من حيث هي علة لوجود زيد ليست بواجبة الوجود ،

- كانت علمية غير عينية انارتسمت في ذاته (تعالى) الاان «الشيخ» غلب الصور ، و محلها ايضا مراده ' فهذا الكلام من «الشيخ» مثل ما اورده المصنف (قده) على مذهب القائلين بالمثل الافلاطونية سابقا _ س قده .

(١) وهو لزوم ان يكون هذا العقل ايضا مسبوقا وجوده بعقل آخر فيدور اويتسلسل . اد

(٢) مراده (قده) بالاضافة الاضافة المقولية وكذا بالعلية ' والحكم متوجه الى القيد المأخوذ معه وليس مراده الاضافة الاشراقية والعلية الحقة الحقيقية 'بل الحقة الظلية التي هي نور الوجود وظله الممدود فانه واجب الوجود بالذات واجب الوجود من جميع الجهات . واما الاضافة المقولية وهي مفهوم ذهني انتزاعي فمعلوم زيادتها و امكانها ، وكيف يحتمل كونه واجبا ؟ ومع ذلك لاغرو في كونها صفة للعنوان والوجه ، ووجه الشيء هو الشيء بوجه ضعيف وهذا كالصفات الانتزاعية من الكلية والابوة وغيرهما للانسان فهذا معنى زيادة الصفات الاضافية كما مر في الحواشي السابقة . ثم انه اشارة الى ارتضاء كون الصور المعقولة لواحق ذاته كما يعبرون عنها بلوازم الاول _ والى الاعتذار عن ملاصقته الممكن بان الممكن بالحقيقة ليس الامفهوم العالمية الاضافية ، واما نفس الصور فهي واجبة بوجوب الذات الاقدس ، قديمة بقدمه ، باقية ببقائه ازيد مما يقال في العقل الاول : «انه باق ببقائه لا بابقائه» _ س قده .

بل من حيث ذاتها، وتعلم ان العالم الربوبي عظيم جداً ، وتعلم انه فرق بين ان تفيض عن الشيء صورة من شأنها ان تعقل وان تفيض عن الشيء صورة معقولة من حيث هي معقولة بلا زياة وهو يعقل ذاته مبدء لفيضان كل معقول من حيث هو معقول معلول كما هو مبدء لفيضان كل موجود من حيث هو موجود معلول، ثم تجتهد في تأمل الاصول المعطاة والمستقبلة ليتضح لك ماينبغي ان يتضح » (انتهى ماذكر.) .

وفيه امور مستقيمة شريفة وامور متزلزلة وكلما يستقيم فيه ويصح من المقدمات التي يستنتج منها كون الأول عاقلا الاشياء قبل وجودها وان الموجودات حاصلة عنده (تعالى) بصورها العقلية قبل وجودها - فهي مشتركة بين اثبات الصور المفارقة الافلاطونية وبين اثبات الصور الموجودة عنده في ذات الاول من كون عقله (تعالى) لذاته علة عقله لها ، وان كثرتها كثرة بعد الذات الاحدية ، وانها صادرة عنه على الترتيب السببي والمسببي (١) وان حيثية كونها معقولة له (تعالى) بعينها حيثية صدورها عنه (٢) بلا اختلاف جهة ، وانها ليست مما عقلت فوجدت ، او وجدت فعقلت بل وجدت معقولة وعقلت موجودة وان كمال الاول ومجده في ان ذاته بحيث يصدر عنه هذه الاشياء لافي نفس حصولها له ، فعلوه ومجده بذاته لا بتلك الصور العقلية الى غيرذلك وكلما يسلك بها طريق الارتسام فهي متزلزلة كما ستعلم فيما بعد .

ثم من العجب ان الذين جاؤا بعد «الشيخ» وحاولوا القدح في هذا المذهب لم يقدروا عليه ولم يأتوا بشيء الا وقد نشأ من قلة تدبرهم في كلامه ، او من قصور

---

(١) هذا انما يستقيم في الطبقة الطولية من العقول ،واما المثل الافلاطونية فلا ترتيب سببي ومسببي فيها، وتسميتهم اياها بالعقول العرضية والطبقة المتكافئة ينادي بذلك . اللهم الاان يقال : الترتيب الذي في العقول الطولية يكون لهذه بالعرض لانها تحصل من اشراقات تلك و مشاهداتها - س قده.

(٢) اشارة الى قول «الشيخ» : «وتعلم انه فرق بين ان تفيض عن الشيء صورة من شأنها ان تعقل وان تفيض عن الشيء صورة معقولة من حيث هي معقولة» فافادات ماذهب اليه «الشيخ» من الفرق بين الصورتين صحيح وان الصور المفاضة عن الله من القسم الثاني -اد.

قرائحهم واذهانهم ، اومن عدم خوضهم في الاصول الحكمية كما ينبغي .

فمنهم «ابو البركات البغدادي» حيث ذكر في كتابه المسمى «بالمعتبر» قوله: «لو كان علمه مستفاداً من الاشياء لكان للغير مدخـل في تتميم ذاته» منقوض بكونه (تعالى) فاعلا للاشياء فان فاعليته لاتتم الا بصدور الفعل عنه فيجب ان يكون لفعله مدخل في تتميم ذاته وذلك باطل، فيلزم نفي كونه فاعلا للاشياء ، فكما ان هذا الكلام باطل فكذا ماقاله .

اقول :وجه اندفاعه كما اشير اليه أن الفاعلية (كالعلم والقدرة ونحوهما) قد تطلق ويراد بها نفس الاضافة المتأخرة عن وجود الطرفين بلاشك وقد تطلق ويراد مبادي تلك الاضافات (١) فهي متقدمة عليها ، وليست تلك المعاني من الصفات الكمالية له (تعالى) الا باعتبار مباديها المتقدمة على الاضافة فكما ان فاعليته الحقيقية لايتوقف على وجود الفعل لان وجود الفعل يتوقف عليها والالزم الدور فوزان ذلك في علمه أن يجعل المعلوم تبعاً للعلم ، لا العلم تبعاً للمعلوم .

ومن القادحين في هذا المذهب اشد قدح «شيخ اتباع المشرقيين» المحيي رسوم حكماء الفرس في قواعد النور والظلمة حيث قال في المشرع السابع من الهيات كتابه المسمى «بالمطارحات» :قولهم «ان ذاته محل لاعراض كثيرة و لكن لاينفعل عنها» انما ذكروه ليظن الجاهل ان فيه معنى فانه يوهم ان الانفعال لايقال الا عند تجدد كما يفهم من مقولة «ان ينفعل» وهذا لايغنيهم فانهم وان لم يلزم الانفعال التجددي من وجود عرض ، ولكن يلزم بالضرورة تعدد جهتي الاقتضاء والقبول كما سبق أن الفعل بجهة والقبول باخرى ثم كيف يصدّق عاقل بأن ذاتاً تكون محلا لاعراض ولايتصف بها وقد تقررت فيها ؟ ! وهل كان اتصاف المهيات بصفات فيها الا لانها كانت محلا لها (انتهى كلامه).

---

(١) كالصورة النوعية المسخنة النارية فانها فاعلية النار مقدمة على الفاعلية التي هي الاضافة المتأخرة — س قده.

اقول: ماذكره حق وصدق من عدم تكثر الحيثية واختلافها الا في اجتماع الفعل والقبول (بمعنى الانفعال التجددى الاستعدادى) (١) دون اجتماع الايجاب و مطلق القبول ، فان المعلول الصادر بايجاب العلة و اقتضائها اذا كان وجوده فى نفسه بعينه وجوده العرضى- كما هوشأن الاعراض- فحيثية صدور مثل هذا المعلول هى بعينها حيثية عروضه لموجبه التام ومقتضيه ؛ لانه لم يوجب الامعلولا وجوده هذا الوجود ، فلولم يقم به لم يكن مقتضيا ذلك الوجود الارتباطى . فاذن لو كان خلل فى كون اوائل الصوادر عنه اعراضاً لكان من سبيل آخر لامن محالية اجتماع الفعل والقبول . ثم العجب منه كيف استقام عنده حال لوازم المهيات البسيطة؟! مع انه قد حقق القول فيها بأنها غير مستندة الا الى تلك المهيات التى هى جاعلها ؛ فهل هى الا فاعلة لها وقابلة بجهة واحدة ؟

ثم قوله: «كيف يصدّق عاقل» الى آخره ، تعريض ببهمنيار حيث قال فى «التحصيل»: «ذاته (تعالى) وان كانت محلا لاعراض كثيرة ولكن لاينفعل عنها ولا يتصف بها» ومراده انه لايتأثر فان اكثر ما يطلق لفظ «الاتصاف» انما هو فى الاعراض التى يتأثر منها الموضوع ويصير بحال لم يكن هو فى ذاته عليها كالجسم فى اتصافه باللون والطعم وسائر الاعراض ، وكالنفس فى اتصافها بالعلم والقدرة وغيرهما ؛ وليس كذلك حال العقل الفعال (مثلا) فى حصول الافعال والاحوال والآثار الصادرة عنه من جهة الفاعلية والايجاب ، وكذا الاضافات العارضة له الى المعلولات المتأخرة عنه ؛ فان

(١) فاشار بالانفعال التجددى: الى انه لابد ان يقبل الشيء من غيره ، فلو انبعث الشيء من نفسه انبعاث اللوازم من حاق ذات الملزومات لم يكن انفعالا تجدديا ، وبالاستعدادى: الى انه يكون بمدخلية المادة لانها حاملة القوة وموضوعة للقابلية ؛ فقبول الماء للسخونة انفعال تجددى استعدادى ، لا قبول الاربعة للزوجية اى ؛ عروضها لها ولا قبول النار للسخونة و معروضيتها لها فانهما لم يقبلاهما من غيرهما ولا بواسطة المادة الموضوعة ، اذ لو فرضناهما مجردتين ايضاً لكانتا مقتضيتين لهما ، فجهة الاقتضاء فى امثال ذلك هى جهة العروض ، والقبول بمعنى الموصوفية بعينها - ى قده.

اريد من الاتصاف (١) مطابق المعروضية بالمحلوقية فلا مضايقة في اللفظ بعدوضوح المقصود لكن لافساد في تحققه هيهنا ، وان اريدبما يصير الموضوع بسببه بحال لم يكن عليه في ذاته فليس بلازم . فاللازم غيرمحذور ،والمحذور غيرلازم .

وقال فيه ايضاً : «وان لم يكن تعقله (تعالى) زائداً على ذاته وليس ذاته الاّذاته وسلب المادة كما يعترفون به فيكون مبدء الصورة في ذاته اما أن يكون على مايقال انه اذاعلم ذاته يجب أن يعلم لازم ذاته فيكون العلم تابعاً لكونه لازماً عن ماهيته فيقدم اللزوم على العلم باللزوم . فعلمه بلازمه متوقف على لزوم لازمه . فبطل قولهم : «ان علمه بالاشياء سبب لحصول الاشياء» بل علمه على هذا الوضع انما هومعلول للزوم اللازم عنه» انتهى .

اقول :هذا المذكورايضاً يشبه المؤاخذات اللفظية بعدظهور المعنى فان قولهم : «علمه (تعالى) بذاته علة لعلمه بلازمه» ليس يقتضي ان يكون له لازم متحقق قبل العلم به ثم ينشأ العلم بذلك اللازم من العلم بالذات حتى ينافي ما ذكروه من قولهم: «ان وجود الاشياء تابع لعلمه بها» ' ويلزم تقدم اللزوم على العلم باللزوم ' بل مرادهم ان علمه بذاته الذي هوعين ذاته علة لعلمه بما يلزم ذاته في الواقع و ان كان لزومه بتوسط هذا العلم (٢) فان لازم اللازم ايضاً لازم . والحاصل أن الصور العلمية الحاصلة

---

(١) بل في القيام الصدوري لااتصاف اصلافان الاشياء كلهاقائمة به (تعالى) قياماً صدوريا ولااتصاف وقدذكر «الشيخ» ان لهااليها اضافة المبدء الذي يكون عنه لافيه وكلام «صاحب التحصيل» يمكن ان يحمل على ماذكرنا بوجه بعيد بان يراد بالمحل المحل الصدوري ، وبالعرض العرضي اذالعلم خارج محمول - س قده.

(٢) والحاصل ان حصول اللزوم بنفس العلم و بالعكس فقولهم :«علمه بذاته» اى: ذاته لان هذا العلم حضوري، وقولهم: «علة لعلمه» اى: للصور المرتسمة ' وقولهم : «بلازمه» اى: باللوازم المباينة اللازمة لنفس ذلك العلم وهوالصور بنفسه ، وهذا من قبيل قولهم : «تحصيل الحاصل بنفس ذلك التحصيل» وكيف يقدم اللزوم على العلم؟، وصفات الواجب (تعالى) كل عين الاخرى و اللزوم من طرف الواجب عين العلية و الخالقية فلا تقدم ولاتأخر بين صفاته (تعالى) - س قده .

في ذاته من لوازم ذاته التي هي علمه بذاته . والاشياء الخارجية من لوازم علمه بتلك الاشياء فتكون هي من لوازم لوازمه (تعالى) بل هي عين لوازمه بوجه . فان العلم الصوري والمعلوم الخارجي متحدان في الماهية الحقيقة ،مختلفان في نحوى الوجود الذهني والعيني فلاتناقض في قولهم(١) «علمه بذاته علة لعلمه بلوازم ذاته» اعنى اللوازم الخارجية ، وقولهم : «حصول اللوازم تابع للعلم بها».

ثم انه لما استشعر بهذا الدفع قال: «واما ان يقال ان حصول الصور في ذاته متقدمة على لزوم مايلزم بالعلية بحيث لولا تلك الصور المقارنة مايوجد اللازم المباين فحينئذ ليست ذات الواجب على تجردها مفيدة للوازم المباينة ، بل هي مع صورة»

اقول :هم يلتزمون ذلك ولاينسد (٢) بذلك باب اثبات العقل من حيث ان مبناه على انه (تعالى) واحد من جميع الجهات فالصادر الاول لابد ان يكون واحداً وليس كذلك الاالعقل ، اذ نقول (اولا) : ان البرهان على اثبات العقل ليس منحصراً في هذا

---

(١) اقول: ليس مراد «الشيخ» ان تأخر اللازم المتصل (أعني الصورة العلمية) عن اللازم المبائن -وهو ذو الصورة - وتقدم اللزوم على العلم بـاللزوم انما يفهم بتة من امثال قولهم : «اذاعلم ذاته يجب ان يعلم لازم ذاته» حتى يتوجه عليه ما ذكره المصنف (قده) من انه يشبه المؤاخذات اللفظية ، بل مراده استيفاء الشقوق استظهاراً.

فحاصل كلامه أن الصورة الاولى اما انها مؤخرة عن اللازم المبائن واما انها مقدمة عليه واما انها لامؤخرة ولامقدمة بل معه كما سيذكره ، وعلى كل تقدير يلزم محذور -س قده.

(٢) اقول مراد «الشيخ» انه يلزم ان لايكون الواجب (تعالى) بمجرد ذاته مفيداً للوازم المبائنة ، بل بتوسط الامور الحالة كما سيأتي من المحقق «الطوسي» (قده) ويلزم ان لايكون الواجب (تعالى) علة تامة بسيطة للعقل الاول وهو خلاف مذهبهم حتى انه اعتبر العدم الذاتي و الامكان وسائر الاعتبارات اللازمة للامكان في طرف المعلول لئلا يقدح في بساطة العلة كما في «الشوارق» للمحقق «اللاهيجي» (قده) . ودلالة كلام «الشيخ» على ماذكرنا اظهر من دلالته على ماذكره المصنف (قده) من الانسداد المذكور ، وان كان لازما ايضا فلاوجه للاقتصار عليه - س قده.

المسلك بل المسالك الى اثباته واثبات كثرته متعددة (۱) و (ثانيا) ان هذه الجهات الكثيرة اللاحقة لذاته انما هى صور الأشياء الخارجية وليس كل واحدة من تلك الجهات (۲) تصلح لان تكون جهة لصدور اى معلول كان ، بل كل واحدة منها جهة لصدور مايطابقها ويماثلها على الترتيب (وثالثا) انه اذادل البرهان على حصول صور المعلومات قبل ايجادها فى ذاته (تعالى)(۳) فلا بد من ان يكون وجودها فى العين على طبق وجودها فى العلم ، وكذا هيئاتها وكيفياتها الخارجية على وفق هيئاتها وكيفياتها الصورية ، والا لم يكن العلم الازلى مطابقاً للمعلوم فيكون جهلا وهو ممتنع بالضرورة.

ثم قال : «ان الصورة الاولى - سواء تقدمت على اللازم المباين او كانت غير متقدمة ولامتأخرة - لما حصلت فى ذاته فتستدعى جهتين فى ذاته ، ولايصح ان يكون سلب المادة سبباً لخروج واجب الوجود الى الفعل من الامكان غير المرجح لحصول صورة فيه حتى يكون قابل الصورة ذاته وفاعلها السلب وحده او السلب مع ذاته ، فانه يلزم ان يكون السلب اشرف من ذاته اذا كان الذات ليس لها الا القبول والسلب يرجح الحصول والفعل ، ومحال ان يكون الجهة السلبية اشرف من الذات الواجبية»

(۱) كما فى كتابه المسمى بـ«مفاتيح الغيب» وغيره ولكن مسلك امكان الاشرف بان يقال النور المدبر وهو النفس موجود فالنور القاهر وهو اشرف منه موجود بقاعدة امكان الاشرف - مبنى ايضا على قولهم : «ان الواحد لايصدر عنه الا الواحد» ولذا جعلت القاعدة من فروعه - س قده.

(۲) اى : ليست كثرة الجهات مطلقا سادة لباب اثبات العقل ومصححة لصدور الجسم مثلا بل لابد ان تكون مناسبة للكثير الصادر اولا حتى لايكون على سبيل الجزاف فلايمكن ان يقال تصدر من الذات المتعالية الوجوبية صورة الجسم و من الصورة العلمية الاولى القائمة بذاته (تعالى) هيولى الجسم لعدم المناسبة - س قده.

(۳) اراد (قده) ان ما هو مناط الاشكال بعينه مناط الحل فان وجود الصورة الاولى الذى جعله جهة مكثرة مانعة عن صدور العقل فهو مقتض لصدوره ، لان علمه فعلى مطابق للمعلوم فلابد ان يتبع المعلوم الذى هو العقل فى الوجود وهذا نظير ما ذكره «المعلم الاول» فى دفع شبهة الثنوية حيث جعل ما هو مناط الشبهة مناط الدفع - س قده.

الاول :اماقوله «ثم ان الصورة الاولى» الى قوله «يستدعى جهتين فى ذاته» اعادة لماسبق منه (١) «انه يلزم من حصول صورة فى ذاته تعالى اختلاف جهتى الفعل والقبول» واماقوله :«ولايصح» ، الى آخره ، فهو جواب اخترعه من نفسه نيابة عنهم ليعترض عليهم اووجده فى كلام بعض اتباعهم ومقلديهم ، ومبناه على ماتوهم كثير من لزوم الامكان فى كل مايتأخر عن شىء لاحق به سواء كان المتأخر لازماً ام لاوسواء كان المتقدم مقتضياً موجباً له اولا وليس ذلك كماتوهموه (٢) حيث لم يعلموا ان المقتضى للشىء والمفيض عليه ليس فاقداً له خالياً عنه بالحقيقة حتى طرء عليه وجدان شىء بعدفقدانه عنه بعدية ذاتية او زمانية ليلزم عليه الامكان الذاتى اوالقوة الاستعدادية، بل الشىء من حيث موجده اتم واكمل منه من حيث نفسه كما حققناه سابقاً . وهذا اصل شريف لم يظفر به الاقليل من الاصفياء .

ثم **قال** :«وايضا الصورة الاولى اذا كانت مع ذات الاول علة لحصول اللازم المبائن الذى هى صور تعوعلة ايضا لحصول صورة اخرى فى ذاته المتعال فيلزم ان يكون الاول باعتباره صورة واحدة وجهة واحدة يفعل فعلين مختلفين» .

---

(١) فيه تعريض الى انه تكرار وليس كذلك بل اعادة تمهيداً للجواب الذى ذكره ، أعنى تكثير الجهة للفعل والقبول - مرقده .

(٢) فالشىء اذاكان لازما و كان منبعثا من حاق الملزوم لامن غيره وكان الملزوم نفسه معطيا اياه - و معطى الشىء ليس فاقداً له -كان ذلك الملزوم واجدا لذلك اللازم فى مرتبة ذاته ، فاللوازم المتصلة (اعنى الصور) لماكانت منبعثة من ذاته (تعالى) كان هوجامعا لها بنحو أعلى فاذاكان النحو الاعلى منها ومقامها الاجمالى واجبا فكيف يتطرق حينئذ امكان ذاتى اواستعدادى ؟ والنحو الاضعف والمرتبة التفصيلية منها ايضا مناط السوائية فيها مستهلكة كيف ؟! والافعال الابداعية (اعنى العقول التى صورها لوازم متصلة كالمعانى الحرفية بالنسبة اليه) لاحكم لها على حيالها و من صقع الربوبية موجودة بوجود الله (تعالى) باقية ببقائه فما ظنك بالصور التى هى من الصفات الرمدية ؟ فاين الانفعال المعنوى فى الصفة ،مما فى الفعل؟ - مرقده.

اقول اولا: ان ما ذكره منقوض بكون العقل الاول سبباً لحصول العقل الثاني (١) و الفلك الاقصى فيكون ذات الاول باعتبار صورة واحدة وجهة واحدة يفعل فعلين مختلفين وكل ما وقع الاعتذار به هناك يعتذر به هيهنا.

وثانياً بالحل وهو ان الصورة الاولى (كالصادر الاول) ليس واحداً حقيقياً كالواجب (تعالى) والا، لكان المعلول مثل العلة فاذن كل ما سوى الاول لايخلو من جهتي كمال ونقص فبكل جهة يلزم منه شيء آخر، الاشرف من الاشرف و الاخس من الاخس.

ثم قال: «ثم يكون الواجب منفعلا عن الصورة الاولى وهي علة للاستكمال بحصول صورة ثانية - وان اعتذروا بانها وان كانت في ذاته فليست كمالا له فيلزمهم الاعتراف بانها في ذاتها ممكنة الوجود في ذاته لايكون حصولها بالفعل، وانتفاء القوة عنه بوجودها يكون كمالا له كيف؟! وعندهم ليست الصورة موجبة لنقص فيه واذا لم يكن وجودها نقصاً فلو كانت منتفية كان كونها بالقوة نقصاً، ومزيل النقص مكمل، وكل مكمل من جهة ما هو مكمل اشرف من المستكمل من حيث هو مستكمل».

اقول: قد علمت ان هذه الصور عندهم ليست كمالات لذاته، والعلم الذي هو من كمالاته ونعوته هو ما يكون عين ذاته، ولافرق بين صدور هذه الصورة عنه (تعالى) وصدور سائر الاشياء الخارجية في كونها مترشحة عن ذاته متأخرة بوجودها ووجوبها (٢) عنه ونسبتها اليه ليست الا بالوجوب والفعلية لا بالامكان والقوة ولامنافاة بين ان يكون

---

(١) هذا على طريقة «المشائين» «والشيخ الاشراقي» لايقول به، بل عنده يفيض من عقل واحد عقل واحد الى آخر الطولية، ولايأخذ الافلاك في الوجود حينئذ. اللهم الاان يكون البحث عليه برهانيا عند المصنف (قده) - س قده.

(٢) لانها بعد تمامية ذاته و انها تفيض بالعناية الخالية عن النقص مطلقا لان ذاته بسيطة الحقيقة جامعة لها بنحو أعلى فليس وجدان الصور بعد فيضانها من الذات وجدانا بعد فقدان حتى يكون كمالا ولا وجوبا و فعلية بعد امكان و قوة كما اورد الشيخ الاشراقي عليهم - س قده.

وجود الشيء بالقياس الى مهيته ممكناً وبالقياس الى موجده واجباً · فكل من تلك الصور وان كان وجودها في نفسها بعينه وجودها للواجب لكن لايلزم من ذلك امكان وجودها له فان معنى كون الوجود ممكناً أن له مهية زائدة عليه كان حاله بالقياس اليها الامكان لا غير ولايلزم من ذلك (١) ان يكون حاله ـ اى حال ذلك الوجود في نفسه او بحسب الواقع اوبالقياس الى موجده و ان كان غيرمنفصل عن موجده ـ ذلك الحال اعنى الامكان وبالجملة وجود تلك الصور ليس مزيلا لقوة ونقص عن الواجب كما ان عدمها عنه ليس قصوراً له وفقداناً عنه · بل كماله و مجده انما هو بكونه على وجه يصدر عنه تلك الصور ، وليس كماله و مجده بوجودها له ، كما ليس بوجودها في نفسها ، فاذن كماله ومجده بذاته لابشيء آخر وهذا المعنى مصرح به في كتب «الشيخ» غير مرة. **منها** قوله في «التعليقات» : «لوفرضنا ان الاول يعقل ذاته مبدء لها (٢) ثم يكون تلك الموجودات موجودة فيه فاما ان يكون وجودها فيه مؤثراً في تعقله لها (٣) اولا يكون مؤثراً فان كان مؤثراً كان علة لان يعقلها الاول لكن علة وجودها هو ان الاول عقلها . فيكون لانها عقلها الاول عقلها (٤) اولانها وجدت عنه وجدت عنه .

---

(١) هذا هكذا في الفعل واللازم المباين (كالعقل) فكيف في الصفة واللازم المتصل ؟ ـ س قده .

(٢) اى للمعقولات اوللموجودات العينية فان قوله : «وتلك الموجودات» يحتملهما و مؤثرية المعقولات بان تكون موجبة لعلمه الكمالي اذ العلم بالغير موقوف على الغير او يراد مؤثرية حيثية وجود المعقولات في حيثية تعقلها كما يدل عليه قوله فيما سيأتي : «وحقيقة الامر» ومؤثرية الموجودات العينية بان تكون الصور مستفادة منها كما في العلم الانفعالي والظاهر من استشهاد المصنف (قده) هو الاول ولايحضرني التعليقات ـ س قده .

(٣) واما تعقل ذاته فذاتي ليس بمؤثريتها كما فرض اولا ـ س قده .

(٤) اذ يقتضى ما في الواقع من أن علة وجودها هو أن الاول عقلها ، كان تعقله لها علة وجودها والفرض ان وجودها مؤثر في التعقل فالتعقل علة التعقل اولما كان المفروض ان الوجود مؤثر ـ

تعليق آخر ان كان وجود تلك المعقولات (۱) علة لان يعقلها الاول - ثم نقول : «ان عقل الاول لها هو علة لوجودها - كان كأنه يقال لانها وجدت عنه وجدت عنه، وان كان تعقل الاول علة لوجودها - ثم يصير وجودها علة لان يعقلها - كان كأنه يقال : لما عقلها عقلها ، وكلا الوجهين محال . وحقيقة الامر ان نفس معقوليتها لهو هو نفس وجودها عنه .

تعليق آخر :الاول - تعالى - لايستفيد علم الموجودات من وجودها (۲) فانه يفيدها الوجود ،فهو يعقلها فائضة عنه ، فعقله لذاته عقل لها اذ هي لازمة له وهو يوجدها معقولة ، لانه يوجدها ويكون من شأنها ان تعقل .

تعليق آخر :فان قال قائل : انه يعلمها قبل وجودها (۳) حتى يلزم من ذلك

- في التعقل والتعقل علة الوجود في الواقع فالوجود علة الوجود وكلاهما باطل و حقيقة الامر ان التعقل والوجود واحد في الصور المرتسمة ولاعلية بينهما وانما لم يتعرض الشق الثاني اعنى ان لايكون مؤثراً لانه المطلوب. س قده .

(۱) اى عقلا كماليا هي عين ذاته ثم نقول : ان عقل الاول لها علة في الواقع لوجودها اى لوجود تلك المعقولات اوالمراد ابطال ان للصور صورا. س قده .

(۲) اى لايستفيد علمه الكمالي بالموجودات المعقولة من وجودها فانه يفيدها الوجود اى يفيد تلك الصور الوجود ومعطى الشيء واجد له وذلك الوجدان علم حضوري. س قده .

(۳) اى يعلم الصور علما تفصيليا و قوله : «حيث يلزم تعليل قبل المعلل» و قوله : «في حال عدمها» محذوره انه لاميز في العدم ولاخبر عنه و العلم صفة توجب لمحله التميز و قوله : «اويلزم اما ان يعلمها الى آخره » محذوره الخلف والعلم الانفعالي او يعلمها بصور منبعثة عن ذاته سابقة ومحذوره التسلسل ولم يتعرض له لوضوح بطلانه وقوله : «فان قوله ذلك محال »جواب لقوله : «فان قال قائل» وهو المعلل الذى اشرت اليه و قوله : «و هو يعلم الاشياء »ان كانت الاشياء هي الصور فالعلم كمالي اجمالي وان كانت موجودات عينية فالعلم تفصيلي و قوله : «وعلمه بسيط» على تقدير الاجمالي ظاهر و على تقدير التفصيلي لانه ترتيب سببي ومسببي. س قده .

اما ان يعلمها وهي في حال عدمها او يلزم ان يعلمها عندحال وجودها حتى يكون يعلمها من وجودها. فان قوله: «ذلك محال» لان علمه بها هو نفس وجودها . ونفس كون هذه الموجودات معقولة له هي نفس كونها موجودة ، وهو يعلم الاشياء لا بأن تحصل فيه فيعلمها كما نحن نعلم الاشياء من حصولها بل حصولها له هو علمه بها وعلمه بسيط .

ثم قال :وفي الجملة اثبات الصور في واجب الوجود قول فاسد ، وممتقدر دي ويوجب ان يكون الذي يفيده الصور ليست ذاته ، بل شيء اشرف من ذاته وهو ممتنع وان التزموا بان ذاتا واحدة بجهة واحدة يجوز ان يقبل ويفعل فينهدم بذلك قواعد كثيرة مهمة لهم ويكون التزاماً لمحالات كثيرة »(انتهى ماذكره) .

اقول: قد علمت ان واجب الوجود مبدء كل الاشياء ومبدء وجوب وجودها واذا صدر عنه شيء بواسطة سبب متوسط فذلك السبب المتوسط ايضاً ناش منه فالجهات الفعلية كلها منبعثة عنه فكل شرف رشح وفيض من شرفه فلا يفيده شيء شيئاً اصلا كيف ؟ ! ووجود الاشياء عنه اوله ، ليس يزيده كمالا لم يكن حاصلا له في ذاته بذاته . و علمت ايضاً ان اتحاد جهتي الصدور والعروض ليس بممتنع كما في لوازم المهيات واطلاق «القبول» هيهنا ليس بمعنى « الانفعال والتأثر » ولا يلزم من ذلك هدم قاعدة اصلا نعم لو التزم احد تجويز ان يكون ذات واحدة فاعلة وقابلة من جهة واحدة يلزم منه انهدام كثير من القواعد مثل اثبات تعدد القوى النفسانية والطبيعية كتعدد قوتي الحس المشترك والخيال وكذا الوهم والحافظة فان شأن الحاس القبول والانفعال وشأن الحافظ الفعل ، وكتعدد قوتي الرطوبة واليبوسة وقوتي التحرك والتحريك وكذا الاحساس والتحريك ، ومثل قاعدة تركب الجسم بماهو جسم من الهيولى والصورة من جهة اشتماله على امر هو بالفعل وهو كونه جوهراً ذا بعد ، وعلى امر هو به بالقوة وهو قابليته لاشياء اخر .

واما اثبات عينية الصفات الالهية لذاته فطريقه غير منحصر في انها لو كانت زائدة لزم كون شيء واحد قابلا و فاعلا لما علمت حاله في بحث الصفات ، بل لما

سلكناه وقررناه هناك، الاترى أن له (تعالى) اضافات كثيرة (١) الى الاشياء على الترتيب ؟ ولايلزم من ذلك تعدد جهتي الفعل والقبول وبالجملة ليس ولم يظهر فـي اثبات الصور لواجب الوجود فساد في القول ولارداءة في الاعتقاد بما اورده المنكرون له القادحون فيه الى زماننا هذا . مع طول المدة و شدة الانكار الا ماسنذكره بقوة العزيز الحكيم .

ومن القادحين المصرّين في الانكار لهذه الصور بعده «المحقق الطوسي» (ره) في «شرح الاشارات» مع انه قد شرط في اول قسمي الطبيعي والالهي ان لايخالف «الشيخ» في اعتقاداته وليته لم يخالفه هيهنا ايضاً وسلك ذلك الشرط اذ كان انفع له الى ان يفتح الله على قلبه ما هو الحق والصواب. قال متصدياً لتبيين مفاسد القول باثبات الصور في ذاته : « انه لاشك في ان القول بتقرير لوازم الاول في ذاته قول بكون الشيء الواحد فاعلا وقابلا معاً ، وقول بكون الاول موصوفاً بصفات غير اضافية ولاسلبية (٢) وقول بكونه محلا (٣) لمعلولاته الممكنة المتكثرة ، تعالى عن ذلك علواً كبيراً وقول بأن المعلول الاول غير مباين لذاته (تعالى) وبانه لايوجد شيئاً مما يباينه بذاته ، بل بتوسط الامور الحالة فيه الى غير ذلك مما يخالف الظاهر من مذاهب الحكماء و القدماء القائلين بنفي العلم عنه (تعالى) (٤) و«افلاطون» القائل بقيام الصور المعقولة بذاتها

---

(١) لايخفى ان الاضافات لكونها اموراً اعتبارية ـ ولذا كانت زائدة عليه ـ لاتحتاج الى فاعل ولاقابل فهي دون الجعل كالماهية. س قده .

(٢) يعني الاتصاف والزيادة فيهما مما لابأس به لكونهما اعتبارية وسلبية لايحاذيهما شيء في الخارج ، كاتصاف الاشياء بالاضافات والسلوب والعوارض الذهنية، انما البأس في الاتصاف بالحقيقية الكمالية وزيادتها ـ س قده.

(٣) المفسدة كونه محلا للكثرة لا مجرد كونه محلا و قابلا لانه قد مر. ولاكونه محلا لمعلوله الممكن لانه ياتي فيما يتلوه ـ س قده.

(٤) اى : بنفي العلم بالغير فانه منار هذه الاشكالات لاعلمه بذاته في مرتبة ذاته ـ س قده .

و«المشائين» القائلون باتحاد العاقل والمعقول و«المعتزلة» القائلون بثبوت المعدومات انما ارتكبوا تلك المحالات حذراً من التزام هذه المعاني .

اقول: اما الزامه المفسدة الاولى (من كون ذات البارى على التقدير المذكور فاعلا وقابلا) ان اراد بالقبول مطلق العروض اللزومى فلا يظهر فساده ، ولم يقم دليل على بطلان كون البسيط فاعلا وقابلا الا ان يراد به الانفعال التجددى (١) او كون العارض مما يزيد المعروض (٢) كمالا وفضيلة في عروضه فيكون المفيد اشرف من ذاته وانور وافضل ، وان اراد به غير ذلك فعليه اثباته بالحجة حتى ينظر فيه . فان لزومه غير بين ولا مبين . والعجب ان «الشيخ» ممن ذكر (في مواضع كثيرة من كتاب «التعليقات» بعبارات مختلفة) ان جهتي الفعل والقبول في لوازم الاشياء غير مختلفة ولا متعددة .

منها: قوله« ولا يصح ان يكون واجب الوجود لذاته قابلا لشيء فان القبول لما فيه معنى ما بالقوة ولا ان يكون تلك الصفات والعوارض توجد فيه عن ذاته فيكون اذن قابلا كما انه فاعل . اللهم الا أن يكون تلك الصفات والعوارض من لوازم ذاته فانه حينئذ لا يكون ذاته موصوفة بتلك الصفات لان تلك الصفات موجودة فيه لا انها عنه و فرق بين ان يوصف جسم ، بانه ابيض لان البياض يوجد فيه من خارج وبين ان يوصف بانه ابيض لان البياض من لوازمه وانما وجد فيه لانه عنه لو كان يجوز ذلك في الجسم (٣) ، واذا اخذت حقيقة الاول على هذا الوجه ولوازمه على هذه الجهة استمر هذا المعنى فيه وهو انه لا كثرة فيه وليس هناك قابل وفاعل ، بل هو من حيث هو قابل فاعل (٤) وهذا الحكم مطرد في جميع البسائط فان حقائقها هي انها يلزم عنها اللوازم

(١) ان كان القبول بمدخلية المادة. س قده .

(٢) ان استفيد المقبول من الغير وان لم يكن بمدخلية المادة. س قده .

(٣) اى : مجرد الفرض كاف في التمثيل وان لم يتحقق ذلك في الجسم فان الجسم -بما هو جسم مطلق - لا يلزمه البياض ولا بما هو مصور بصورة نوعية من البسائط ، بل ولا من المركبات الا بمدخلية المادة والمزاج ، وكذا في مثل بياض الثلج مدخلية الغير واضحة من مداخلة الاشعة في الخلل والفرج مع اوضاع مخصوصة. س قده.

(٤) بل هو -من حيث هو فاعل - قابل. س قده.

وفي ذاتها تلك اللوازم على انها من حيث هي قابلة فاعلة فان البسيط ماعنه وما فيه شيء واحد اذ لا كثرة فيه ولا يصح فيه غير ذلك ، والمركب يكون ماعنه غير مافيه اذ هناك كثرة » وقال : « كل اللوازم هذا حكمها » .

ومنها قوله: «ان البسائط ليس فيها استعداد ، فان الاستعداد هو ان يوجد في الشيء شيء عن شيء لم يكن ، وكان استعداده لقبول ذلك الشيء مقدماً على قبوله بالطبع».

ومنها قوله: «النفس الانسانية (١) لايصح ان تكون فاعلة للمعقولات قابلة لها بعد ان لم تكن فان مثل ذلك يجب أن يسبقه معنى ما بالقوة وفيه استعداد ، فاما الشيء الذي حقيقته ان يلزمه المعقولات دائماً فلايجب ان يكون في معنى ما بالقوة.

ومنها قوله :«الذي يقبل المعقولات لايصح ان يكون فاعلا لها لانه لايصح ان يكون الشيء الواحد فاعلا وقابلا بعد ان لم يكن فاعلا وقابلا فانه يسبقه معنى ما بالقوة » .

اقول: قد ظهر من هذه البيانات الواضحة الخفية على اكثر الناس أن منشأ التركيب في شيء من جهة عروض عارض له ليس الاسبق معنى القوة سبقاً زمانياً اوسبق معنى الامكان سبقاً ذاتياً . والاول يوجب التركيب الخارجي والتعدد في الوجود كعروض البياض للجسم والحركة للمتحرك . فالفاعل هو الصورة وما يجري مجريها والفعل من جهتها والقابل هو الهيولى وما يجري مجريها والانفعال من جهتها والثاني يوجب التركيب العقلي والتعدد في المعنى كعروض الوجود للمهية فالفعلية من جهة الوجود والامكان من جهة المهية . واما اللوازم الذاتية ، فليست الذات ذات اللوازم من جهة لوازمها بل من جهة نفسها ، فليس لها من جهة ذاتها امكان تلك اللوازم ، بل ايجابها ووجوبها فلا تكثر فيها من جهتي الامكان والوجوب ، كما لاتكثر فيها من جهتي الفعل والانفعال .

---

(١) اى : النفس الانسانية لكونها في اول المراتب عقلا بالقوة منفعلا وقابلة للمعقولات بالانفعال التجددى لايصح ان تكون فاعلة لها ، لان الفاقد للشيء لا يكون واجدا له معطيا اياه، واما الشيء الذي حقيقته ان يلزمه المعقولات دائما (اى : لاحالة منتظرة له، بل هو بالفعل من جميع الوجوه) فهو يكون فاعلا للمعقولات وحيثية اقتضائه لها بعينه حيثية قبوله العروضي اللزومي ـ س قده .

واما الزامه المفسدة الثانية من اتصافه (تعالى) بصفات حقيقية فهوغيرلازم وانما تلزم لوكانت تلك الصور العقلية ممايكمل به ذاته اويزيد في وجوده وجوداً، بل وجوده تعالى غيرمتناهي‌الشدة ، ووجودات‌تلك اللوازم من‌رشحات فيضه‌وتنزلات وجوده ، واليه الاشارة بقولهم : «ان ذاته(تعالى) وان كان محلا لتلك الصور لكن لايتصف بها ولا يكون هى كمالات لذاته وليس علو*الاول ومجده بعقله للاشياء (۱) بل بأن‌يفيض‌عنه‌الاشياء معقولةفيكون‌علوومجده بذاته‌لابلوازمه التی‌هی‌المعقولات» وذكر«بهمنيار» هذاالمعنى بقوله :«واللوازم التی‌هی معقولاته (تعالى) وان‌كانت

(۱) هذه العبارة انصدرت ممن يقول بان بسيط الحقيقة كل الوجودات بنحو اعلى كالمصنف (قده) كان‌معناها ان‌علوه ومجده بعلمه بذاته المنطوی فيه‌علمه بغيره علماً اجماليا فی‌عين الكشف التفصيلی، ولكن اصحاب العلم الصوری قالوا :«انه‌علم اجمالی فقط و ليس علوه‌بهذه الصور المرتسمة لكونهاعلوماًومعلومات‌له‌بعدكونهاعلماومعلوما بنحو اعلاها البسيط مترشحة عن‌ذاته التی هی‌فوق التمام »وان صدرت عن غيره‌كان معناها ان‌علوه ليس بعقله للاشياء التی هی‌الصور العقلية اوللاشياء التی‌هی‌الموجودات الخارجية‌كما فی‌طريقة «الشيخ الاشراقی» ولكن بماهی‌اشياء وبماهی معلومات، بل‌بان يفيض عنه الاشياء معقولة ای: باعتبار وجهها الی‌الله (تعالى) وبماهی انوار علمية . وهی بهذا الاعتبار من‌صقعه وموجودة بوجوده فكماله‌لم‌يكن بغيره .

ان‌قلت : كلهم قائلون بان بسيط الحقيقة‌كل الوجودات بنحو اعلى لكونهم متفقين بان‌ذاته علم‌كمالی اجمالی بجميع ماسواه فلم يكن القول بهمخصوصا ببعض قليلين بل‌اقلين كماتقولون .

قلت: فرق بين‌ان‌يكون مطالب لازم كلام احد ولم يشعربه ولم يلتفت اليه نفيا و اثباتا بل‌لوالتفت لنفاه، وبين‌ان‌يشعر به وعنونه وبرهن عليه تفصيلا . والافنقول: هولازم‌كلام العامة ايضا انه‌غنی وعليم فی‌مرتبة ذاته بذاته وبغيره كيف ؟؟ ولوقالوا بهاستشعارا فهوعلم تفصيلی ذاتی لااجمالی فقط، و لذاجعله المصنف (قده) من‌خصائص نفسه وبعض من‌سبقه من‌اساطين الحكمة ــ س قده.

اعراضاً موجودة فيه فليس ممايتصف بها اوينفعل عنها فان كونه واجب الوجود بذاته هو بعينه كونه مبدء للوازمه (اى معقولاته) بل مايصدرعنه انما يصدرعنه بعد وجوده وجوداً تاماً ، وانما يمتنع ان يكون ذاته محلاً لاعراض ينفعل عنها(١)او يستكمل بها او يتصف بها بل كماله في انه بحيث يصدرعنه هذه اللوازم لا لانه محلها » (انتهى).

والحاصل ان الواجب بحسب ذاته بذاته ذوتلك اللوازم لالانه بسبب تلك اللوازم ذوتلك اللوازم ، فعاقليته للاشياء لم يحصل له بسبب الاشياء (٢)ولا ايضاً بسبب صورها العقلية ، بل بسبب ذاته فقط بمعنى انه متى فرضت ذاته بذاته في اى مرتبة كانت بلاـ ملاحظة شيء آخر معه لكانت ذاته عاقلة للاشياء لكن عاقليته للاشياء ممالاتنفك عن حصول صور الاشياء لمعقولة ، وهذا ممافيه غموض ولطافة يقصر عن دركه اكثر الاذهان ، كيف؟! ومن ادرك هذا هان عليه ادراك العلم المقدم على الايجاد ، سواء كانت معقولاته التفصيلية صوراً ذهنية كما هو رأى المشائين او خارجية (كما هو رأى «الافلاطونيين») ومن لم يذق هذا الشهد لايمكنه التخلص عن لزوم جهة الامكان في واجب الوجود

---

(١) ينفعل عنها ان سبقه القوة سبقا زمانيا ، اويستكمل بها انسبقه الامكان الذاتي سبقاً ذاتيا كمامر ، اويتصف بها ان اخذت الاعراض لابشرط ليكون عرضيات محمولات ، اوينفعل ان كان القبول بمدخلية المادة ، اويستكمل ان لم يكن بها ولكن استفادها من الغير ، اويتصف ان لم يستفد وانبعث من ذاته ولكن كان علوه بها لابمبدئها . س قده .

(٢) هذا الى آخره في مسئلة وجامعية بسيط الحقيقة اظهر ممامر في العبارة السابقة ولذا وصفه بالغموض واللطافة لكن لما لم يكن هذا مذاق الشيخ وغيره (من اتباع المشائين) ـ اذلو كان مناط العلم عندهم تلك المسئلة لماقالوا بالصور المرتسمة ـ لابدان نبين مراد «الشيخ» بان الصور بماهي صور الاشياء وماهياتها ليست كمالات له وبماهي منبعثة عن ذاته بلامدخلية غيره من فاعل اوقابل اوغيرهما وباعتبار وجوده الذى هوظهور الوجوب الذاتي وليست اشياء على حيالها علمه التفصيلي ، فلا ينافي كون مجده بذاته لانها ليست الاظهور ذاته ، وان كان في الماهيات التي في النشأة العلمية ولذاقال المصنف (قده): «بمعنى انه متى فرضت ذاته بذاته» الى آخره ـ س قده .

على كلا المذهبين كما يظهر بالتأمل ومما يشير الى هذا المعنى كلمات «الشيخ» في «التعليقات».

منها قوله: «نفس تعقله لذاته هو وجود هذه الاشياء عنه(١) و نفس وجود هذه الاشياء نفس معقوليتها له» وقوله: «وجود هذه الموجودات عنه وجود معقول لا وجود موجود من شأنه (٢) ان يعقل او يحتاج أن يعقل» وقوله «اضافة هذه المعقولات اليه اضافة محضة عقلية (٣) (اى اضافة المعقول الى العاقل فقط) لا اضافة كيفما وجدت اى: ليس من حيث وجودها في الاعيان او من حيث هي موجودة في عقل او نفس او اضافة صورة الى مادة او عرض الى موضوع ، بل اضافة معقولة مجردة بلازيادة وهو انه يعقلها فحسب».

اقول: والعجب من «الشيخ» وتحقيقه المقام على هذا الوجه كيف بالغ في الرد والانكار على ما ينسب الى «**فرفوريوس**» من القول باتحاد العاقل بالمعقولات؟ مع ان هذا التحقيق الذى ذكره هيهنا وفي مواضع اخرى مما يقتضى صحة القول بالاتحاد ، فان وجود هذه المعقولات لما كان بعينه نفس معقوليتها ويكون اضافتها اليه (تعالى) اضافة بسيطة لا اضافة شيء لهو وجود غير كونه مضافاً فذلك مما يوجب(٤) ان لا يتصور

(١) و ذلك لان علمه بذاته مستلزم لعلمه بالاشياء ، وعلمه بها وجود هذه الصور ؛ و المصنف (قده) حيث فهم منه اتحاد العاقل و المعقول حمله على ان تعقله لذاته لما كان حضوريا كان هو وجود ذاته وحيث حمل «الشيخ» عليه وجود هذه الصور والحمل هو الاتحاد في الوجود خرج منه اتحاد العاقل بالمعقول في مرتبة الظهور - س قده .

(٢) الشأنية هي القوة فهو في وجود عالم المواد وقوله : «يحتاج ان يعقل» في وجود عالم المفارقات - س قده .

(٣) اى : وجود رابط لا رابطي ثم انه أوغل في كونه رابطا من الوجود المنبسط الفعلي لان هذا صفة وذاك فعل ، واين الصفة من الفعل ؟ - س قده.

(٤) اى : كونها اضافة بسيطة اشراقية و وجودها العقلي النوري وجودا رابطا محضا بالنسبة الى وجوده مما يوجب التكافؤ الذى هو مقتضى التضايف لما بينا سابقا انه لا يقتضى الوحدة ولعله لهذا قال : «ضرب من الاتحاد والاتصال» وهذا ما وعدناك سابقا - س قده.

بين العاقل ومثل هذه المعقولات تغاير في الوجود، ولا انفصال فضلا عن امكان المغايرة والانفصال . فلا بد من ان يكون بينهما ضرب من الاتصال والاتحاد وان كان في تعقل هذا الاتصال وكيفيته صعوبة على غير المكاشف .

تعليق آخر : كون هذه الصور موجودة عنه هو نفس علمه بها وعلمه بأنه يلزم عنه وجودها هو مبدء لوجودها عنه . وليس يحتاج الى علم آخر يعلم به انه مبدء لوجودها عنه .

تعليق آخر: وجود هذه الصور التي عنده عنه هو نفس علمه بانه مبدء لها ، فهذه المعقولية هي نفس هذا الوجود . وهذا الوجود هو نفس هذه المعقولية .

تعليق آخر: لو كان يعقل ذاته اولا ثم يعقلها مبدء للموجودات لكان عقل ذاته مرتين.

تعليق آخر: الاول (تعالى) يعقل ذاته على ماهي عليه لذاته ، وهو انه مبدء للموجودات وانها لازمة له عقلا بسيطاً . فليس يعقل ذاته اولا ويعقل انه مبدء للموجودات ثانياً فيكون عقل ذاته مرتين ، بل نفس عقله لها هو نفس وجودها عنه وليس اعتبار تعقل الاول كاعتبار تعقلنا نحن ، فانا نعرف العلة والمعلول من لوازم كل واحد منهما بقياس واعتبار فنعقل اولا انه موجود و نعقل ايضاً انه مبدء للموجوادت بقياس و نظر و نعقل ايضاً انا عقلنا وذلك بعقل آخر .وليس في تعقل الاول هذه الحال .

تعليق آخر :لامحالة انه(تعالى) يعقل ذاته ويعقلها مبدء للموجودات فالموجودات معقولات له ، وهي غير خارجة عن ذاته (١) لان ذاته مبدء لها فهو العاقل والمعقول ولا يصح هذا الحكم فيما سواه فانه يعقل ما هو خارج عن ذاته (الى غير ذلك من تحقيقاته وافاداته).

تعليق آخر: ليس علو الاول ومجده هو ان يعقل الاشياء ، بل علوه ومجده بان يفيض عنه الاشياء معقولة فيكون بالحقيقة علوه ومجده بذاته لا بلوازمه التي هي

---

(١) الجملة حال لان ذاته خير كما لا يخفى ، فهو العاقل والمعقول اذ اولم يعقل مبدئية ذاته التي هي عين ذاته لم يعقل الاشياء من قدمه .

المعقولات ، و كذلك الامر في الخلق فان علوه و مجده بانه يخلق لا بأن الاشياء مخلوقة لهفعلوه ومجده اذن بذاته » (انتهى) .

واما لزوم المفسدة الثالثة من لزوم تحقق الكثرة في ذاته فتالك الكثرة (١) لما كانت بعد الذات على ترتيب الاول والثاني والثالث (وهكذا الى اقصاها) لم يقدح في وحدة الذات ، ولم ينثلم بها الاحدية الذاتية كالوحدة في كونها مبدء للكثرات التي بعدها وقد اشار «الشيخ» الى دفع هذا المحظور بقوله في مواضع من كتاب التعليقات بما حاصله «ان هذه الكثرة انما هي بعد الذات بترتيب سببي ومسببي لازماني ، فلا ينثلم بها وحدة الذات» الا ترى ان صدور الموجودات المتكثرة عنه (تعالى) لا يقدح في بساطته الحقة ؟ لكونها صادرة عنه على الترتيب العلي والمعلولي ،فكذلك معقولاته

(١) اقول :كون هذه الكثرة بعد الذات وعلى الترتيب السببي و المسببي لا يدفع المحذور لان ايراد «المحقق الطوسي» (قده) ناظر الى كون الصور اعراضا حالة فيه (تعالى) كما في كلام «بهمنيار» وغيره والى قولهم «انها مرتسمة في ذاته (تعالى)» والى تسميتهم اياها باللوازم المتصلة و ذوات الصور باللوازم المباتنة ، فالسلسلة المترتبة من الصور اذا كانت مرتسمة في الذات حالة فيه لزم كونه محلا للكثرة لامحالة ، وان لم تكن حالة فيه وكانت قائمة بهقياما صدوريا لزم عليهم المثل وهم لايقولون به ، مع ان المثل لاترتيب فيها و لذا سماها «الاشراقيون» عقولا عرضية و طبقة متكافئة . نعم اذا كانت الصور قائمة به (تعالى) بالترتيب لاتستدعي جهتين في المبدء لصدورها وكذا لاتستدعي جهتين : احديهما للفعل و الاخرى للقبول لماذكر(قده) انجهة الاقتضاء لها بعينها جهة العروض اللزومي حيث انها منبعثة من نفس الذات ولم تستفدها من غيره ، و عدم انثلام وحدة الذات في صدور اللوازم المباتنة (كالعقل ومادونه) انما هو لقيامها بذواتها لابذات مبدئها ولوقامت به لزم كون ذات المبدء محلا للكثرة لامحالة ، و لوكان منظور المصنف (قده) ان لاكثرة في نفس الصور للترتيب بينها فالكثرة ليست منحصرة في الكثرة العرضية ، بل الكثرة الطولية ايضا شيء كيف ؟ ! وبعضها سبب وبعضها مسبب والسببية والمسببية من المتقابلات لاتجتمعان في واحد
-س قده .

المفصلة الكثيرة انما هي ترتبت عنه على وجه ترتقي اليه وتجتمع في واحد محض فهي مع كثرتها اشتملت عليها احدية الذات ، اذ الترتيب يجمع الكثرة في واحد ، كما اشار اليه «المعلم الثاني» بقوله : «واجب الوجود مبدء كل فيض وهو ظاهر على ذاته بذاته (١) فله الكل من حيث لا كثرة فيه فهو ينال الكل من ذاته (٢) فعلمه بالكل بعد ذاته (٣) وعلمه بذاته نفس ذاته ، ويتحد الكل بالنسبة الى ذاته ، فهو الكل في وحدة».

---

(١) اى: هو عالم بذاته والعلم بالعلة مستلزم للعلم بالمعلول فله الكل . اى : العلم بالكل كما قال (تعالى): «الا يعلم من خلق (اى : الا يعلم ماسواه من هو خالقها وعلتها) و هو اللطيف الخبير» اى: والحال انه مجرد وكل مجرد عالم وخبير بذاته . والعلم بالعلة مستلزم للعلم بالمعلول وقول «المعلم» : ومن حيث لا كثرة فيه «ان كان في العلم الاجمالي فلان بسيط الحقيقة جامع للكل بنحو الوحدة والبساطة ولا كثرة اصلا اللهم الا في مفاهيم الاسماء ولوازمها التي هي الماهيات . وان كان في العلم التفصيلي الذى هو بعد العلم الاجمالي كما هو مذهبه فلكونه على الترتيب على ما قال المصنف (قده) - س قده.

(٢) لان علمه الاجمالي بالكل منطوفى علمه بذاته فذاته علم تفصيلي بذاته ، اجمالي بما عدا ذاته وعلمه التفصيلي ايضا بالكل من ذاته اى : من جهة كونه مبدء الكل - س قده.

(٣) البعدية بناء على العلم التفصيلي ظاهر ، واما على الاجمالي فهي البعدية في الاثبات لا في الثبوت ، اى اثبات العلم بالكل انما هو بعد اثبات ذاته وعلمه بذاته ، او البعدية في الاعتبار بحسب المفهوم فان اعتبار كونه علما بعد اعتبار الذات من حيث هو و كذا اعتبار كونه علما بما سواه بعد اعتبار كونه علما بذاته و هذا كما وقع من الترتيب في بعض الصفات في احاديث اهل العصمة (عليهم السلام) من قولهم : «علم و شاء واراد وقدر وقضى و امضى» ونحو ذلك وكما ان عند العرفاء مرتبة الذات من حيث هو اللاتعين البحت مقدمة على مرتبة الاسماء والصفات .

قوله : «بعد ذاته» ليس خبرا لقوله : «فعلمه بالكل» بل هو حال من الكل و قوله : «نفس ذاته» خبر «لعلمه» في الموضعين اى : علمه بكل الاشياء التي وجودها بعد وجود ذاته وكذا علمه بذاته نفس ذاته وفي بعض نسخ «الفصوص» لم يوجد «نفس ذاته» ، وقوله : «ويتحد

واما لزوم المفسدة الرابعة (من كون المعلول الاول غير مبائن لذاته) ان اراد بعدم المباينة الحلول والقيام (١) فهو عين محل النزاع فلا يكون حجة على القائلين بكون علمه (تعالى) انما هو بالصور القائمة بذاته ، مع مغايرتها له . وان اراد به كون صورة المعلول الاول متحدة بالواجب (تعالى) ـ بناء على ان صدور كل معلول عنه مسبوق بالعلم به ، فلو لم يكن صورة المعلول الاول عين الواجب لتقدمت عليها صورة اخرى ، والكلام عائد فيها ايضاً . وهكذا يلزم مع خلاف الفرض التسلسل في الصور المترتبة ـ فجوابه ما هو مذكور في كتب الشيخين **«ابي نصر» و«ابي علي»** و كتب

١ـ الكل بالنسبة الى ذاته، يمكن تنزيله على العلمين (الاجمالي والتفصيلي) . اما على الاول فظاهر، واما على الثاني فلما ذكره المصنف (قده) من الترتيب المؤدي الى الوحدة ، و الاولى ان يجعل هذا الكلام من «المعلم» عذرا لعدم التكثر في ذاته وفي علمه مع الكثرة غير المتناهية في الاشياء ولحكاية ما به الانكشاف الواحد البسيط (اعني ذاته) عن هذه المنكشفات المتكثرات والمتباينات بانه يتحد الكل بالنسبة الى ذاته ، اي: من حيث انها مرتبطات و متعلقات بذات واحدة واصل محفوظ فارد وسنخ باق ثابت لا يتغير، واحدة فهو كرابط ينظم شتاتها وتتصالح به مختلفاتها .

واما قوله : «فهو الكل في وحدة» فظاهر في مسئلة «بسيط الحقيقة كل الاشياء» وقد يقال ويحتمل ان يكون المراد ان الكل الذي ذكر انه يتحد بالنسبة الى ذاته (اي كل ما عدى الواجب) هو الكل في وحدة اذ ذاته لما كان علما بسيطا بجميعها فيكون الكل كلا في وحدة ، ولا يخفى ما فيه من البعد وتفكيك الضمير ـ س قده .

(١) اقول : هذا هو مراد المحقق ويكون حجة عليهم فانه اذا قيل «صورة المعلول او العلم بالمعلول قائم به (تعالى) و حالة» فلعلهم يلتزمون و اما اذا انتبهوا واعلموا ان الماهية الامكانية محفوظة بين العلم و المعلوم وكشف الغطاء و بدت لهم سوآتها فهو من الفظاعة بمقام لا يمكنهم التزامه ، الا ترى انه لو قيل العلم بالبهيمة او بالكفر قائم بنفسك تلتزم و تمكن ذلك بل تعده كمالا لك ؟ بخلاف ما لو قيل البهيمة قائمة بنفسك و الكفر قائم بنفسك ـ س قده .

اتباعهما كتحصيل «بهمنيار» بما حاصله «ان صدور كل موجود خارجي لم يكن وجوده في نفسه عين معقوليته ، فذلك مسبوق بعلمه ، وأما صدورما وجوده عنه نفس معقوليته له فلايحتاج صدوره الى ان يكون مسبوقاً بعلم آخر لان وجوده عقل فلم يفتقر الى عقل آخر» .

قال «الشيخ» في «التعليقات» : «كلما يصدر عن واجب الوجود فانما يصدر بواسطة عقله له . وهذه الصور المعقولة له يكون نفس وجودها نفس عقله لها لا تمايز بين الحالين ولا ترتب لاحدهما على الآخر فيكون عقله لها مما يزاً لوجودها عنه ، فليس معقوليتها له غير نفس وجودها عنه . فاذن هي ـ من حيث هي موجودة ـ معقولة من حيث هي معقولة موجودة ، كما ان وجود البارى ليس الا نفس معقوليته لذاته فالصور المعقولة له يجب ان يكون نفس وجودها عنه نفس عقليته لها والا ، انكانت معقولات اخرى علة لوجود تلك الصور كان الكلام في تلك المعقولات كالكلام في تلك الصور ويتسلسل الى غير النهاية ، فانه يجب ان تكون قد عقلت اولا حتى وجدت ، او تكون انها عقلت لانها وجدت ، فيكون علة معقوليتها وجودها وعلة وجودها معقوليتها ، فيلزم ان يكون علة معقوليتها معقوليتها (١) وعلة وجودها وجودها .

تعليق آخر : لو كان صدور وجود هذه اللوازم بعد عقليته لها ، يجب ان تكون موجودة عند عقليته لها ، فان المعقول يجب ان يكون موجوداً ، واذا كانت موجودة يجب ان يتقدم وجودها ايضاً على عقليته لها فيتسلسل ذلك الى غير النهاية ، فيجب اذن ان يكون نفس عقليته لها نفس وجودها عنه .

تعليق آخر : الصور المعقولة اما ان توجد عنه بعد ان تكون معقولة فيكون قبل وجودها عنه موجودة ، لانها ان لم تكن موجودة لم تكن معقولة ، فانما هو غير موجود لايعقل فيلزم اذا كانت موجودة ان يتقدمها عقليته لها ، وكذلك الى غير النهاية ، اذ

(١) الظاهر ان «الشيخ» يريد الزام تقدم الشيء على نفسه ، و معلوم انه محال في الواحد بالعدد لافي الواحد بالعموم ، فان الانسان في ضمن فرد ، مقدم على نفسه في ضمن فرد آخر فلايلزم هنا الا التسلسل ـ س قده ـ

الكلام في ذلك كالكلام في هذا لانها كانت معقولة له وهي ايضاً من لوازمه فتكون قدعقلت هذه ايضاً بواسطة صورة معقولة اخرى والكلام فيها كالكلام في هذه ، فيتسلسل الامر.

تعليق آخر : اذا قيل انما وجدت هذه اللوازم لانها قد عقلت وعقليته لها - التي هي سبب وجودها - هي ايضا من اللوازم ، لزم السؤال فيقال : لم وجدت وبواسطة اى شيء ؟ ، فيقال انما وجدت لانها عقلت فيتسلسل الامر.

تعليق آخر: هذه الصور المعقولة من لوازم ذاته ، واذا تبع وجودها عقلية لها كانت عقليته لها من لوازم ذاته ايضاً ، فيكون وجود العقلية من عقليته لها . فيكون تعقل بعد تعقل الى مالانهاية» .

واما لزوم المفسدة الاخيرة من انه (تعالى) لايوجد شيئاً ممايباينه بذاته ، بل بتوسط الامور الحالّة فيه ، فهذا مجرد استبعاد ، فهل هذا الا كقول من ينكر وجود عالم المعقولات الصرفة قبل وجود هذا العالم الجسماني ، اووجود عالم الامر قبل وجود عالم الخلق ، ثم يقول يلزم على ذلك ان لا يوجد (تعالى) شيئا من هذه الجسمانيات بذاته ، بل بتوسط الامور العقلية ، ولا يخلق شيئاً من الخلق الا بواسطة الامر ؟ فيقال له اولا: ان البرهان هو المتبع لاغير ، وثانياً : ان ذلك العالم أشرف بالتقدم وأنسب. فكذلك نقول : الصور الالهية لكونها من لوازم وجوده ، الباقية ببقائه لا بابقائه (١) ، الموجودة بوجوده لا بايجاده، الواجبة بوجوبه فضلا عن ايجابه ، فهي

---

(١) لاكالاجسام والجسمانيات فانها باقية بابقائه موجودة بايجاده ، حيث ان احكام الامكان عليها غالبة ومناط السوائية من المادة ولواحقها (من السيلان و الزمان والمكان و غيرها) فيها ظاهر، وهذه في العقول التي هي من الافعال مستهلكة فضلا عما هي من الصفات، وقداعترض عليه (قده) حيث قال مثل هذا القول في العقول بانه يلزم على هذا ان يكون تسرمد العقول تسرمد الذات و بالعكس و وجودها وجوده و بالعكس ، والعجب ممن يعد نفسه من زمرة الحكماء وهو بعض معاصريه (قده) الشهير بشمس الجيلاني، حيث نقل كلامه (قده) من رسالة الحدوث واعترض عليه بانه يلزم حينئذ ان لايكون الممكن بالذات ممكنا بالذات. بل يكون واجبا بالذات.←

اشرف واقدس من الموجودات المنفصلة عنه فيكون اقدم تحققاً واقرب منزلة منه (تعالى) فهي لامحالة احرى بان يكون واسطة في الايجاد لهذه المباينات الخارجية .

ثم من القادحين في اثبات الصور الالهية المنكرين لمذهب الصور ، من المتأخرين العلامة «الخفري» حيث نقل في بعض مؤلفاته كلام **انكسيمانوس الملطي** من انه قال: «كل مبدع (١) ظهرت صورته في حد الابداع فقد كانت صورته في علم

---

١ **اقول** : هذا الاعتراض و اشباهه بالابحاث العامية أشبه منها بالابحاث الخاصية ، اليس اصحاب القول المنسوب الى ذوق التأله يقولون: ان الماهيات الامكانية موجودة بالانتساب الى حضرة الوجود القائم بذاته ؟ كما في «التقديسات» وغيرها من كتب استاده ، والانتساب لما كان امرا اعتباريا كانت الكل بالحقيقة موجودة بوجود الله (تعالى) كيف ؟! وقد قالوا : «وجود زيد اله زيد» ، ولايلزم عليهم ان يكون الحقيقة الامكانية حقيقة وجوبية لان الحقيقة الامكانية عندهم هي الماهية ومرتبة الماهية شيء ومقام وجودها شيء آخر . ولهذا قالوا : «ان الكثرة في الموجود والوحدة في الوجود» ولعل هذا القائل يتحاشى من قول العرفاء : «ان مفاهيم الاسماء والصفات موجودة بوجود المسمى وان الاسم عين المسمى بوجه وغيره بوجه» فههنا ايضا للعقول ماهيات هي معروضات الامكان موجودة بوجود الله (تعالى) ، والماهية غير الوجود ولكل حكمه ؛ وعلى تقدير ان يكون لها وجود غير وجوده كما هو مذهب المصنف (قده) من ان الوجود اصل وله مراتب متفاوتة بالشدة والضعف ونحوهما فوجودها ـ اذ لااستقلال له ـ ليس شيئا على حياله ، بل هو كالمعنى الحرفي غير المستقل بالمفهومية كما قيل في حقها: «كنا حروفا عاليات لم نقل» فهي عنوانات الذات المقدسة (جل شأنه) والعنوان والوجه بما هو آلة لحاظ المعنون ليس بشيء على حياله ، وهذا معنى كونها من صقع الربوبية موجودة بوجوده ، فهي لاهو ولا غيره و هكذا كان حكم الفاني و المفنى فيه . و ليت شعري ان هؤلاء كيف يصدقون بقول سيد العقول الساعدة من الاولياء : «قلعت باب الخيبر بقوة ربانية»؟ بل كيف يذعنون بقوله تعالى: «ومارميت اذ رميت ولكن الله رمى» ؟ ـ س قده

(١) خص الفيلسوف «المبدع» بالذكر مع ان «الكائن» و «المخترع» ايضا عنده كذلك لان الانواع الكلية التي في هذا العالم ايضا من المبدعات المحفوظات بتعاقب الاشخاص ـ

مبدعه الاول والصور عنده غير متناهية » (١) ثم قال : « ولا يجوز في الرأي الا احد قولين : اما ان نقول : ابدع ما في علمه ، واما ان نقول : ابدع اشياء لا يعلمها وهذا من القول المستشنع . وان قلنا : ابدع ما في علمه فالصور ازلية بازليته (٢) و ليس

---

١ وجعل العلم بالجزئيات منطويا في العلم بالكليات كما هو مذهب المشائين ، اولان العوالم بكليتهما - بالملاحظ اللابشرطي وباعتبار وجهها الى الله الواحد شيء واحد صدر عن الواحد كما قال (تعالى) «وما أمرنا الا واحدة» وهو بهذا النظر مبدع أخرجه المبدع (تعالى) من الليس الى الايس دفعة واحدة بلامادة ومدة اذلامادة ولا مدة للمجموع المأخوذ فيه المادة و الزمان و المكان و غيرها ، و اما جعله مسئورا بالكل فلان القضية الكلية هي المعتبرة في العلوم فهذا نظير قولهم : «كل واجب الوجود بسيط » او «كل واجب الوجود ماهيته انيته» وغير ذلك و الصورة الاولى بمعنى ما به الشيء بالفعل ، والصورة الثانية هي الصورة العقلية . س قده .

(١) يرد عليه انها كيف يكون غير متناهية ؟ وانواع المجردات والماديات الفلكيات والارضيات متناهية و الاشخاص غير المتناهية ليس لكل واحد منها صورة عليحدة قائمة به (تعالى) عندهم على انها اذا كانت غير متناهية وهي مترتبة ترتيبا سببيا ومسببيا كما قال المصنف (قده) فيما مر - لزم التسلسل وكونها محصورة بين حاصرين . والجواب عن الاول ان المراد بعدم التناهي عدم التناهي المدى اوالشدى بشدة نورية الواجب (تعالى) لا بشدة عليحدة كما يشير اليه قوله : «ازلية بازليته» اونقول : ان انواع المفردات من الجواهر المذكورة و الاعراض وان كانت متناهية الا ان الانواع الحاصلة بالتركيب نسب بعضها الى بعض غير متناهية الاترى ان اصول العلوم البسيطة تسعة وانواع مركباتها لا تحصى؟ ، اونقول: صور الجزئيات غير المتناهية قائمة به (تعالى) مخصصة كل واحدة منها بتخصيصات سائرة اياها كنوع منحصر في فرد كما هو المقرر في الكتب . وعن الثاني انه لا يلزم كون الترتيب في مجموع غير المتناهي كما ذكرنا سابقا انه على مذهب القائلين بقيام الصور بذواتها (وهي الانوار القاهرة) ليس الترتيب الا في القواهر الاعلين لا في الطبقة المتكافئة المسماة بالمثل ، وتلك نظيرة هذه وايضا الترتيب الى جانب المعلول لا الى جانب العلة - س قده .

(٢) فلا يلزم تعدد القدماء وفي هذا القول من الفيلسوف رد على معاصر المصنف (قده) الذي مر ذكره - س قده .

يتكثر ذاته بتكثر المعلومات (١) ولا يتغير بتغيرها » انتهى .

واعترض عليه بوجهين: احدهما « انه لم يتعرض لكيفية فيضان هذه الصور من الذات من كونه بالعلم المقدم اولا وعلى الاول يرد عليه : أن العلم المقدم الذى هو عين الذات كاف في العلم بالموجودات العينية فما الدليل على فيضان الصور العلمية قبل الايجاد العيني ؟ وعلى الثاني يرد عليه : أن هذا قول بأن الله (تعالى) ابدع اشياء لا يعلمها وهذا قول مستشنع كما ذكره ذلك الفيلسوف .

و ثانيهما انه يرد عليه : ان هذه الصور اما جواهر او اعراض ، فان كان الاول لزم ان يكون موجودات عينية لابد لها من صور اخر للعلم بها ، والكلام فى ذلك كالكلام في اصل الصور . وان كان الثاني لزم ان يكون واجب الوجود بالذات محلا وفاعلا لها ، و القول بكون الواجب بالذات فاعلا لها لا محلا لها ـ لكونه غير متأثر عنها ـ قول بكونها جواهر كباقي الممكنات ولا خفاء ايضاً في ان علم الواجب الوجود باعتبار هذه الصور ليس علماً كمالياً ذاتياً ، لكونه تابعاً لفيضان تلك الصور فعلى تقدير انحصار العلم المقدم في فيضان الصور المنكشفة ، لزم ان لا يكون للذات علم كمالي ذاتي ، غير تابع للتأثير . والحق تحققه كما مر » انتهى .

اقول: في كلامه مواضع انظار : اما قوله « ان العلم المقدم الذى هو عين الذات كاف » الى آخره ، ففيه : أن هذا العلم عندهم مستلزم لفيضان الصور العقلية التى هى من لوازم ذاته وهو غير كاف في ايجاد الاشياء المباينة الذوات لذات المبدء (تعالى) لان علمه ، بالاشياء الخارجية ليس وجود تلك الاشياء في انفسها (٢) ولا الاضافة الايجادية

(١) المراد بها المعلومات بالعرض لا المعلومات بالذات التى هى الصور العقلية بقرينة قوله: « ولا يتغير بتغيرها » ـ س قده .

(٢) والحاصل ان العلم الاجمالي الكمالي الذى هو عين الذات هم قائلون به وبتقدمه لكنه كاف في العلم والفيضان لاشياء وجودها عين العلم التفصيلي بها و الاضافة الايجادية منه (تعالى) اليها عين الاضافة العلمية بها ، وهذا مستقيم في الصور المتصلة لا في الاشياء الخارجية فلا يكفي ذلك العلم الاجمالي في الاشياء الخارجية ، بل لابد من فيضان الصور عندهم قبل فيضان ـــ

منه اليها عن الاضافة العقلية ، اذليس وجودها فى ذاتها عنه عين معقوليتها له والا ، لكانت من اللوازم المتصلة لامن المباينات المنفصلة . وقدعلمت فيما سبق ان علمه (تعالى) بتلك الصور القائمة بذاته عين ايجاده لها وان العلم اذا كان عين الايجاد و المعلوم عين الموجود المعلول لم يحتج فى صدوره عن الفاعل بعلم وارادة ومشية الى علم سابق تفصيلى فلايتأتى قوله «وهذا قول بان الله ابدع اشياء لايعلمها» على ان الحق عند نافى هذا المنهج ان لاجعل ولاتأثير فى حصول مثل هذه الصور لانها من اللوازم (١) ولاتأثير للملزوم بالقياس الى لوازمه ، فان كون الذات ذاتاً بعينه كونها ذات هذه اللوازم .

واما قوله : «هذه الصور اما جواهر اواعراض» الى آخره ، فغير متوجه ولاموجه اذ مبناه على الخلط بين الجوهر الذهنى والجوهر الخارجى او على توهم المنافاة بين الجوهر الذهنى والعرض الخارجى ، والترديد انما يستقيم ويفيد فى المنفصلة او مانعة الجمع (٢) فنقول : هذه الصور جواهر هاجواهر علمية بحسب المهية، واعراض

-الاشياء الخارجية والاضافة الايجادية الى الاشياء الخارجية عند الاشراقيين وهذا المعترض . وان كانت عين الاضافة العلمية بها لم يمكن الزامهم بماذكره (قده) الاان خلافه برهانى عند «المشائين » لقاعدتهم المشهورة «ان المدرك بالذات لابد و ان يكون وجوده للمدرك لا للمادة» . والاولى ان يقال لماكان وجوده (تعالى) وحدة محضة وبساطة صرفة والموجودات الخارجية كثرة محضة بالنسبة الى وحدته (تعالى) لم يكن بينهما مناسبة حتى يكون تلك الوحدة المحضة علماً بتلك الكثرة فلم يكن بد من رابط وبرزخ جامع بينهما وهو الصور المرتسمة و يمكن حمل كلامه (قده) عليه. س قده .

(١) اى: اللوازم الموجودة بوجود الملزوم الباقية ببقائه ، الازلية بازليته على نحو مامر تقريره ولا تأثير للملزوم بالقياس الى لوازمه الكذائية والافالملزوم المصطلح معناه الاقتضاء والعلية فكيف لاتأثير؟ _ س قده.

(٢) الصواب حذف قوله «اومانعة الجمع» ولعله سهو من الناسخ . اما اولا فلانه يدل على أن الترديد لايستقيم ولايفيد فى مانعة الخلو ، مع انه فيها أقوم وأفيد من مانعة الجمع لانها تدل على استيفاء الاقسام وضبطها ولذا تستعمل هى و الحقيقية فى التقاسيم دون مانعة—

خارجیة بحسب الوجود (۱) فلایستدعی العلم بها صورة اخری والکل باعتبار الوجود العینی اعراض قائمة بذاتـه ، لکن ذاته لایتأثر عنها ولاینفعل بها ، کما سبق تقریره.

واما قوله استدلالا علی ان علم الباری (تعالی) بتلك الصور لیس علماً کمالیا - «لکونه تابعاً لفیضان تلك الصور» فغیر صحیح لما سبق مراراً أن علمه (تعالی) بتلك الصور عین فیضانها عنه ، لا انه تابع لفیضانها . وان اراد ان نفس تلك الصور لیست کمالا له (تعالی) (۲) فنقول : من الذی انکر هذا ؟ ! ومن الذی جعل اللوازم المتأخرة الناشئة بعد الذات التامة الواجبیة کمالا له ؟ ! فان هؤلاء الفلاسفة المثبتین لهذه الصور الالهیة یصرحون بان کماله وعلوه لیس بوجود هذه الصور، بل کماله وعلوه بکون ذاته ذاتاً یفیض عنه هذه الأشیاء معقولة وان عقله لذاته مستتبع لعقله ایاها . ثم لایخفی : ان عقله لهذه الصور هو بعینه عقله للخـارجیات المنفصلة (۳)

—الجمع کما قال المحقق «الشریف» فی بعض مؤلفاته . واما ثانیا فلانه یوهم ان المنافاة بین الجوهر الذهنی والعرض الخارجی علی سبیل منع الخلو ، مع انه لامنافاة بینهما لاصدقا وهو ظاهر ولاکذبا لارتفاعهما فی الجوهر الخارجی . واما ثالثا فلان مانعة الجمع قسم من المنفصلة و قدجعلت قسیما لها - س قده.

(۱) لیس المراد ان وجودها عرض حتی یقال: ان الوجود لیس جوهراً ولاعرضاً ، بل المراد ان تلك الماهیات الجوهریة انفسها اعراض خارجیة ولکن فی الوجود الذهنی ولا منافاة بین الجوهر الذهنی والعرض الخارجی لان العرض لیس جنسا : بل عرض عام للمقولات التسع العرضیة فی الخارج والمقولات العشر فی الذهن کمامر فی السفر الاول - س قده.

(۲) یعنی ان الاستدلال علی نفی الکمالیة بالتابعیة باطل لان العلم والمعلوم بالذات متحدان فعلمه بالصور عین الصور ، ولکن نفی الکمالیة مسلم ، ولاکلام لنافیه فان کماله بکون ذاته واجدة لکل مایفیض منه من الصور وغیرها بنحو أعلی - س قده.

(۳) الغرض من هذا الکلام امران : احدهما دفع ماعسی ان یقال : ان مراد العلامة «الخفری» «أن علم الواجب (تعالی) بالاشیاء الخارجیة باعتبار هذه الصور لیس علما کمالیا ذاتیا» ، الی آخره ، فقولکم : «ان علم الباری (تعالی) بتلك الصور فی موضعین» یخالفه . —

وان كان وجودها غير وجود هذه الصور ، اذ العلم بالخارجيات عندهم ليس الا بصور اخرى وجودها وجود علمي ادراكي ' بخلاف ماذهب اليه المتأخرون وبعض اتباع « الرواقيين » (كصاحب كتاب حكمة الاشراق) والمحقق « الطوسي(ره) » حيث جعلوا الامور الخارجية (كالاجسام وغيرها)(١) صالحة للاضافة العقلية . وكانهم ذهلوا عن القاعدة المشهورة «ان وجود المعقول بالذات في نفسه ومعقوليته ووجوده للعاقل شيء واحد بلا اختلاف» وكذا « وجود ماهو محسوس في نفسه ومحسوسيته ووجوده عند الحاس شيء واحد بلا اختلاف » ثم لاشبهة في ان هذه الماديات ذوات الاوضاع المكانية، ليست وجوداتها الخارجية وجوداً عقلياً ولا حسياً كما هو التحقيق عندنا . فكيف يصح ويجوز كون هذه الصور المادية في انفسها (٢) قبل تجريدها وانتزاعها علما ومعلوماً وعقلا ومعقولا.

واما قوله : «فعلى تقدير انحصار العلم المقدم في فيضان الصور المنكشفة لزم

وثانيهما دفع العله بقال ايضا انه على تقدير ان يكون مراده ذلك يمكن ان يكون العلم بالاشياء الخارجية تابعا لفيضان الصور .

و حاصل الدفع انه لما كان علمه بالصور عين علمه بالخارجيات (كما ان علمك بصورة الشمس (مثلا) عين علمك بالشمس الخارجية ، و العنوان آلة لحاظ المعنون) فاين التابعية ؟ واين الاثنينية ؟ اللهم الا في المعلوم بالذات و المعلوم بالعرض لا في العلم ، و كذا لا تفاوت بين العلم بالصور والعلم بذوات الصور للعينية المذكورة في العلم فلا حاجة الى جعل «الباء» في قوله : «بتلك الصور» للسببية لاصلة للعلم - س قده

(١) التمثيل قريب من التوزيع ، فان صاحب حكمة الاشراق جعل وجود الكل علما حضوريا واما المحقق (قده) فعلى ماقال المصنف (قده) (فيما بعد ذلك) جعل مناط علمه (تعالى) بالاجسام والجسمانيات ارتسام صورها في المبادى العقلية والنفسية . ثم ذهولهم عن القاعدة في الاجسام والجسمانيات لان لها وجودا في انفسها ووجوداً للمادة او امافى المجردات بذواتها فلانه وان لم يكن لها وجود للمادة الا ان لها وجوداً في انفسها عندهم كما مر في مبحث الوجود الرابط من السفر الاول -س قده .

(٢) قد تقدم وجه المناقشة فيه - ط مدظله.

ان لايكون للذات علم هو كمال ذاتي «ليس بوارد عليهم اذلاينحصر علمه (تعالى) عندهم في هذه الصور المتاخرة عن الذات ألاترى الى قول «الشيخ» في اول الفصل المعقود في بيان نسبة المعقولات اليه (تعالى) : من فصول الهيات «الشفاء»: «يجب ان يعلم : انه اذاقيل : للاول (تعالى) عقل قيل على المعنى البسيط الذي عرفته في كتاب النفس ، وانه ليس فيه اختلاف صور مترتبة متخالفة ، كما يكون في النفس على المعنى الذى مضى فى كتاب النفس ، فهو لذلك يعقل الاشياء دفعة واحدة من غير ان يتكثر بها في جوهره اويتصور في حقيقة ذاته بصورها ، بل تفيض عنه صورها معقولة وهو اولى بأن يكون عقلا من تلك الصور الفائضة عن عقليته ولانه يعقل ذاته وانها مبدء كل شيء فيعقل من ذاته كل شيء» (انتهى) . فقوله «اذا قيل للاول عقل قيل على المعنى البسيط» وقوله «وهو اولى بان يكون عقلا من تلك الصور» وقوله «فيعقل من ذاته كل شيء» كلها تصريحات وتنبيهات على العلم الاجمالي الكمالي والعقل البسيط . لكن معرفة هذا العقل البسيط في غاية الصعوبة ، فان ظنّي بل يقيني انه لم يتيسر فهمه على وجهه لاحد من هؤلاء المشهورين بالفضل والبراعة مع ادعائهم لاثباته كما سنشير اليه انشاءالله (تعالى) فهذه جملة من اقوال القادحين في تقرير صور المعقولات في ذاته مع ما سنح لنا من الدفع والاتمام والنقض والابرام .

الفصل (٨)

في تحقيق الحق في هذا المقام وفي اظهار ما نجده قادحاً في مذهب القائلين بارتسام الصور في ذاته (تعالى)

وليعلم اولا ان لاخلاف لنا معهم في جميع ماذكروه في اثباتها من الاصول والمقدمات ولافي وجوب ان يكون تلك الصور المعقولة لوازم ذاته ولافي كونها قائمة بذاته غير مباينة عن ذاته . انما المخالفة لنا معهم في جعل تلك الصور اعراضاً ، وفي أن وجودها وجود ذهني . و لولا تصريحاتهم بأنها اعراض لامكن لنا حمل مذهبهم على ما هو الحق عندنا ، وهو انها مثل عقلية وجواهر نورية . كما هو رأي «**الافلاطون**» ولا يبعد

ان يكون القول بعرضيتها من تصرفات المتأخرين ' حيث ان كلمات قدماء الفلاسفة القائلين بالصور كانكسيمانوس وغيره خالية عن ذكر العرضية ' كما يظهر لمن تتبع مأثورات اقوالهم '

اذا تقرر هذا فاعلم : ان الذى نعتقده في ابطال هذا الرأى امور :

الاول : ان لوازم الاشياء على ثلاثة اقسام : لازم ذهني كالنوعية لمفهوم الانسان والذاتية لمعنى الحيوان ' و لازم خارجي كالحرارة للنار والحركة للفلك ، ولازم للمهية . ثم يجب ان يعلم : ان لازم المهية كما انه تابع لها في اصل المهية كذلك تابع لها في نحوي الوجود الذهني للذهني والخارجي للخارجي فاذن امتنع ان يكون لاحدهما وجود خارجي وللاخر وجود ذهني و بالعكس(١) .

اذا تمهد هذا فنقول : ان لوازم الاول (تعالى) ان كانت من قبيل اللازم الخارجي (٢) فلابد أن يكون كملزومها موجودة خارجية ، و كذا لو فرض انها من لوازم المهية فان مهية الاول عين انيته ' سواء قلنا : أن لامهية له اصلا او قلنا : ان مهيته عين انيته ووجوده ، على اختلاف الاصطلاحين فاذن هذه اللوازم يجب ان يكون بوجوداتها العينية لازمة له(٣) . فجواهرها لامحالة يجب ان لا يكون اعراضاً ولاجواهر

---

(١) لايخفى انه لاموقع لقوله «وبالعكس» نعم لوقال : «امتنع ان يكون للملزوم وجود خارجي وللازم وجود ذهني» لكان في موقعه - س قده.

(٢) الاولى أن يوجه الاعتراض على كون الصور المرتسمة معلولات للواجب وكون العلم الحصولي داخلا تحت الكيف النفساني اذ مع تسليم الجهتين المذكورتين يكون للصور المرتسمة نحو من الثبوت الخارجي هو بحسبه من الاعراض الخارجية كسائر الكيفيات النفسانية ، والملازمة بين الواجب (تعالى) وبين الصور المرتسمة من جهة ماهياتها الموجودة (وهي الكيف الموجود بوجود الواجب) لامن جهة أنها مفاهيم ذهنية كذا وكذا من جهة أنها ذهنية - ط مدظله .

(٣) اذ لاوجود ذهني للاول (تعالى) لانه وجود خارجي صرف لايدخل في ذهن من الاذهان والا ، لانقلب مع انه لايتوقف لزومها على وجوده في الذهن ، فبقي ان يكون لوازمه —

ذهنية بل جواهر خارجية . فاذن بطل القول بارتسام الصور الذهنية في ذات الاول (تعالى) بقي الكلام في تحقيق الامر هيهنا : بأن الذوات القائمة بأنفسها كيف امكن ان يكون من اللوازم للشيء التي لايتصور انفصالها عنه مع قيام البرهان على ذلك

الثاني : أن قولهم «العلم التام بالعلة يوجب العلم التام بمعلولها» وقولهم «ان العلم بذى السبب لايحصل الامن جهة العلم بسببه» ليس المراد من العلم التام بالعلة العلم بمهية العلة (١) الافيما يكون مجرد المهية سبباً للمعلوم ، كمافي لوازم المهيات

---

١ الاول من احدالقبيلين الاولين فتكون اموراً خارجية لاذهنية اقول : ماذكره (قده) منقوض بالصور الذهنية التي لنفوسنا فان كانت من عوارض الماهيه لهالزم ان تكون عارضة لماهياتها من حيث هي مع قطع النظر عن الوجودين وهوظاهر البطلان وان كانت من العوارض الذهنية لهاتوقف عروضها للنفوس على حصول النفوس في الاذهان حتى تعرضها فبقى ان تكون عوارض خارجية هذا خلف .

و الحل ان الكل امور خارجية في ذواتها كيف !! وهي صفات الموجود العيني ؛ و صفة الموجود العيني عينية وكونها ذهنية بالقياس الى الموجودات العينية الاخرى وهي ذوات الصور ، فتسميتهم الصور المرتسمة في ذاته (تعالى) بالذهنية لانها علمية بخلاف الموجودات العينية اما لاستقلالها واما لكونها موجودة للمادة ، ولغيبة بعضها عن بعض تصلح للعلمية عندهم و أما ترتب الاثار التي هي مناط الخارجية فهي أولى به لكونها اسباب الوجودات العينية -س قده .

(١) محصله أن مرادهم من القاعدة استتباع العلم الحضوري بالعلة علما حضوريا بالمعلول من غير نظر الى العلم الحضوري فالقاعدة تهدى الى ما ذهبنا اليه من الكشف الحضوري التفصيلي في عين العلم الاجمالي لاما ذهبوا اليه من العلم الحصولي من طريق الصور المرتسمة .

وفيه ان المتعرض للقاعدة هم «المشاؤن» في كتاب البرهان من المنطق ، وهم لايرون العلم الحضوري في غير صورة علم الشيء بنفسه . على أن من المعلوم أن البرهان انما يجرى في العلوم الحصولية دون العلم الحضوري ، و لولا كون القاعدة جارية في العلم الحصولي—

بمعنى الكليات الطبيعية ، ولا المراد منه العلم بوجه من وجوهها وهو ظاهر ، ولا العلم بمفهوم كونها علة ، ولا العلم باضافة العلية ، لانه على هذين الوجهين يكون العلمان (اى العلم بالعلة والعلم بالمعلول) حاصلين معاً ، لاتقدم لاحدهما على الاخر و عمدة الغرض من هذه القاعدة اثبات علم البارى (تعالى) بماسواه من جهة علمه بذاته فاذن المراد من العلم المذكور انما هو العلم بالخصوصية التي يكون العلة بها علة ، و ليس هي الا نحواً خاصاً من الوجود . وقد بيّن فيما سلف من الكلام أن الجاعلية والمجعولية انما هي بين الوجودات لا المهيات وبيّن ايضاً ان العلم بانحاء الوجودات لايمكن ان يحصل الا بحضورها وشهودها باعيانها لا بصورها واشباهها وذلك غير ممكن الا من جهة الاتحاد او من جهة العلية (١) والاحاطة الوجودية .

فاذا تقرر هذه المقدمات فنقول : لما كان ذاته تعالى من جهة وجوده الذى هو عين ذاته علة لما بعده على الترتيب وان مجعولاته الصادرة عنه انما هى انحاء الوجودات العينية ، فالعلم الواجبى بذاته الذى هو نفس ذاته يقتضى العلم الواجبى بتلك الوجودات الذى لابد ان يكون عين تلك الوجودات (٢) فمجعولاته بعينها معلوماته

— لم يكن لتقسيم البرهان الى قسمى اللمى والانى فائدة البتة . و بالجملة « الشيخ » و سائر « المشائين » لايسلمون كون علم العلة بمعلولها و بالعكس حضوريا ولا جريان القاعدة فيه ط - مدظله .

(١) اى : العلم الحضورى منحصر فى موردين : احدهما فى الاتحاد كما فى علم النفس بذاتها ، وثانيهما فى العلية كما فى علم النفس بمنشآتها الخيالية مثلا ، ومعلوم أن مانحن فيه من قبيل الثانى - س قده .

(٢) ولا يمكن ان يقال : أن المجعول بالذات وان كان هو الوجود لكن العلم بجاعله لايقتضى الا العلم به مطلقا ولو بنحو الصورى ، اذ حينئذ يصدق ان العلم بالعلة استلزم العلم بالمعلول ، والقاعدة لاتدل على أزيد من هذا ولاتقتضى الكيفية . لانا نقول : الوجود ليس له نحو واحد من التحقق ولا ماهية له ، فلاصورة له انما الصورة للماهية الموجودة ، فالعلم بنحو من الوجود لايمكن الا بالحضورى ، ففرضه (قده) ان هذه القاعدة التى تمسك الكل بها فى اثبات —

فهي بعينها علومه التفصيلية لامحالة ، فهي تابعة للعلم الكمالي والعقل البسيط بالمعنى الذي علمته في باب العقل والمعقول وفي علم النفس وانما سمينا هذه الوجودات علماً له باعتبار انها من لوازم علمه بذاته وان اصطلح احد بان يسمى تلك الاشياء الصادرة عنه تعالى علوماً له باعتبار وجوداتها(١) ومجعولات له باعتبار مهياتها المتغايرة للوجود لكان حسناً، للمحافظة على الفرق بين ماهو علم الباري وما هو فعل له فان العلة الفاعلية عرفوها في مباحث العلل بما يؤثر في غيره بماهو غيره والمهيات الممكنة كلها مبائنة لحقيقة الواجب (تعالى)واما الوجودات فقد علمت من طريقتنا انها من لمعات ذاته وشوارق شمسه.

—اصل علمه (تعالى) بماسواه كماتدل عليه تدل ايضا على كيفيته من كون علمه بماسواه حضوريا وعدم كونه حصوليا كما زعمه القائلون بالصور المرتسمة .

ان قلت : قدمرقبيل ذلك ان «صاحب الاشراق و المحقق «الطوسى » وغيرهما ممن جعلوا الوجودات علمه (تعالى) كانهم ذهلوا عن القاعدة المشهورة «ان وجود المدرك بالذات في نفسه ومدركيته ووجوده للمدرك شيء واحد» وان الوجود المادى مثار الغيبة ومدار العلم على الحضور والظهور ، فما باله (قده) قدذهل عن ذلك وكرعلى مافر؟

قلت : كان مقصوده (قده) هناك اعتذار من قبل «المشائين» القائلين بالصور بان قولهم بالصور نشأ من قاعدتهم المشهورة ، وان القائلين بالعلم الحضورى ذهلوا عن بناء قولهم على قاعدتهم سواء لم يسلم القاعدة عند القائلين بالحضورى او سلمت ، و لكن يقولون ان وجود الامور الخارجية للمادة وشبهها لاينافي وجودها للمدرك ههنا لكونه (تعالى) محيطا بالمواد وغيرها ، وان ذوات الاوضاع والجهات ليست مثارات للغيبة بالنسبة اليه (تعالى) ، بل كلها كالنقطة في عين كونها غيرمنفكة عن ذواتها وذاتياتها ولوازمها ، ومقصوده (قده) ههنا القدح في القول بالصور بنفس القاعدة الاخرى المثبتة لاصل العلم بالغير ، وانها تنفي هذا القول وتثبت مذهب الاشراق ، فالمقصود بالذات هنا القدح والمنع لا الاستدلال -س قده .

(١) بل باعتبار وحدتها ايضا، وسبق اعتبار كونها علما على اعتبار كونها معلوما و ان كان في الحضورى ، العلم عين المعلوم - س قده .

الثالث(١) : قد تقرر عند الحكماء كلهم من غير خلاف بين الفريقين وثبت ايضاً بالبرهان ما يسمى بقاعدة «امكان الاشرف» وهو ان كلما هو اقدم صدوراً من المبدء الاول فهو اشرف ذاتا وأقوى وجوداً ، وعلى مسلك اثبات الصور المرتسمة في ذاته (تعالى) يلزم هدم تلك القاعدة الحقة اذ لا شبهة في أن الاعراض ايّاً ما كانت ، هي اخس وادون منزلة من الجوهر ، ايّ جوهر كان ، والقائلون باثبات هذه الصور جعلوها وسائط في الايجاد مع تصريحهم بانها اعراض قائمة بذاته (تعالى) فما اشد سخافة اعتقاد من اعتقد كون الموجودات الواقعة في العالم الربوبي والصقع الالهي خسيسة ضعيفة الوجود ، والتي يطابقها ويوازيها من العالم الامكاني - حذو النعل بالنعل والقذ بالقذ - تكون اشرف وجوداً وأعلى مرتبة ؟ ! وهذا مما يحكم به الوجدان قبل اقامة البرهان .

ذكر وتنبيه (٢) واما الذي افاده المحقق «الطوسي» (ره) في «شرح الاشارات» بعد ما اورد البحوث والتشنيعات على «الشيخ» وذكر ان التعقل لا يلزم أن يكون بصورة زائدة على ذات المعلوم ، من انه لما كان وجوده علة لوجود ما سواه ، وعلمه بذاته

---

(١) وهناك وجه رابع هو ان مقتضى ما تقدم تحقيقه في كيفية ظهور الماهيات والمفاهيم الذهنية أن العلوم الحصولية لا تحقق لها في غير النفوس المدركة للكليات والجزئيات ، وهي العلوم التي تنتهي بوجه الى الحس ، وأما الوجودات المجردة عن المادة ذاتا وفعلا فلا تحقق في علمها لماهية ولا لأي مفهوم آخر ذهني - ط مدظله .

(٢) لما اشار الى الاستدلال على طريقة الاشراق في ضمن القدح تطفلا بقاعدة «مجعولية الوجود وانه لا يدرك الا بالحضور» اراد ان يذكر ان دليل المحقق «الطوسي» (قده) لاثبات تلك الطريقة اقناعي وليس كذلك ، فان خلاصة دليل المحقق (قده) انه اذا اتحد العلتان فلابد ان يتحد المعلولان ، والا لزم صدور الكثير عن الواحد اعني صدور الصور عن علمه بذاته الذي هو ذاته ، وصدور الموجودات التي هي ذوات الصور عن ذاته ايضا ، وكانه (قده) زعم ان استدلاله من حيث المناسبة والموافقة بين العلة والمعلول في الوحدة والكثرة ، و انه كما في العلتين اتحاد ناسب ذلك ان يكون بين المعلولين ايضا اتحاد - م قده .

علة لعلمه بماسواه وقد حكمت بأن ذاته وعلمه بذاته - وهما العلتان - واحد بلااختلاف واختلاف ، فاحكم بان الصادر منه وعلمه بذلك الصادر - وهما المعلولان - واحد بلا اختلاف. ففيه ان هذا الكلام لايخلو عن اقناع ، اذلا احد ان يمنع حقيقة هذا الحكم ، اذ ربما يكون في المعلول - لكونه انقص وجوداً من علته - شائبة كثرة لايكون مثلها في العلة الاترى ان العقل يصدر عنه الفلك من جهة مهيته ، ويصدر عنه عقل آخر من جهة وجوب وجوده ؟ والعلتان ههنا شيء واحد في الخارج ، والمعلولان متعددان تعدداً خارجياً . وايضاً الواجب (تعالى) واحد بسيط من كل وجه ، والعقل الصادر منه اولا فيه جهتان بحسب الاعتبار . وبالجملة فليس من شرط العلة والمعلول الموافقة في الوحدة والكثرة نعم المستحيل ان يكون المعلول اقوى توحداً من علته الموجدة .

ثم لايخفى على من تتبع كتب الشيخ الالهي «شهاب الدين السهروردي» ان جميع ما ذكره الشارح المحقق لمقاصد الاشارات في هذا المطلب موافق لما ذكره فيها ، فكانه مأخوذ منها مع تلخيص وتهذيب . الاان الشيخ المذكور أجرى القاعدة في الاجسام والجسمانيات من أن حضور ذواتها كافية في ان يعلم بالاضافة الاشراقية من دون الافتقار الى الصور الزائدة . وهذا المحقق لم يكتف بذلك ، بل جعل مناط علمه (تعالى) بها ارتسام صورها في المبادي العقلية اوالنفسية . ولكل من الرأيين وجه. وسينكشف لك حق المقال في ادراك الحق الاول لهذه الجزئيات المادية على وجه لم يتيسر لاحد ولم يثبت في غير هذا الكتاب .

حكمة مشرقية. لعلك لو تأملت فيما تلوناه حق التأمل وامعنت النظر في ماحققناه وقررناه من كيفية وجود الصور الالهية وانها ليست موجودات ذهنية ولا اعراضاً خارجية ، بل هي وجودات بسيطة متفاوتة لايعتريها الامكان وفي كيفية لزومها لزوماً لاعلى وجه العروض ولاعلى وجه الصدور (١) بل على ضرب آخر غيرهما ، لعلمت - لو كنت نقي -

---

(١) مع ان «الشيخ» صرح كثيراً بانها عنه وانه مبدئها ، فلزومها ضرب آخر ، وهو انها لوازم غير متأخرة في الوجود من وجود الملزوم وانها موجودة بوجوده باقية ببقائه على ماتقدم - قدس سره .

الذهن نقي الجوهر لطيف السر - ان تلك الصور الالهية ليست من جملة العالم ومما سوى الله، وليس وجودها وجوداً مبائناً لوجود الحق (سبحانه)، ولا هي موجودات بنفسها لنفسها، بل انما هي من مراتب الالهية ومقامات الربوبية، وهي موجودة بوجود واحد، باقية ببقاء واحد. والعالم انما هو ماسواه وليس الا الاجسام بصورها وطبائعها واعراضها وموادها، والكل مما ثبت حدوثها وتجددها بالبرهان، كما مر في مباحث الجواهر الجسمانية فلا قديم في العالم انما القديم هو الله (سبحانه) وقضاؤه وعلمه وامره وكلمته التامة. فافهم واغتنم واشكر ربك فيما هداك من التوحيد.

تصالح اتفاقي لعل كلا من الارسطاطاليسيين و«الافلاطونيين» لو نظروا حق النظر، وامعنوا حق الامعان في مذهب الآخرين لوجدوه راجعاً الى مذهبهم كما حققناه، واما قبل الامعان فكل من المذهبين في علم الله مما يظهر فيه خلل وقصور ليس في الآخر. اما الخلل في مذهب اتباع « **ارسطو** » فهو كون تلك الصور الالهية اعراضاً ضعيفة الوجود، وكون متعلقاتها التابعة لها في الوجود اقوى تحصلا واشد وجوداً وتجوهرا منها، وقد علمت فساده فاذا تم هذا القصور وسد هذا الخلل بجعلها موجودات عينية لاذهنية تصير كالصور الافلاطونية في هذا المعنى. وأما الخلل في مذهب« **الافلاطونيين** » فهو كون علمه اشياء خارجة عن ذاته، وكلما هو من الموجودات الخارجية فوجودها عنه انما يصدر عنه بعلم سابق، فان كانت مما عقلت اولا فوجدت فيعود الكلام الى كيفية معقوليتها السابقة، فهي اما بوجودات وصور منفصلة خارجية، او بوجودات وصور الهية متصلة هي لوازم الاول غير الصادرة بل الموجودة بوجوده (تعالى) ففي الشق الاول يلزم التسلسل في الصور الخارجية، وهو محال وعلى الشق الثاني يلزم الاكتفاء في علم الواجب (تعالى) بتلك اللوازم المتصلة فما الحاجة الى اثبات غيرها؟

ثم لا يخفى ان علمه لابد ان يكون امراً الهياً غير مشوب بصفة الامكان والعدم السابق اصلا فعلمه وكلامه وامره وقضاؤه وقلمه الاعلى ينبغي ان يكون غير داخل في اجزاء العالم فاذا رجع الامر وعاد الفكر في الصور الافلاطونية الى انها يجب ان

لا تكون اموراً خارجة عن صقع الربوبية(١) كما ظنه الاتباع والمقلدون فهذا المذهب كما هو المشهور اذا ازيل عنه هذا الخلل والقصور يعود الى ماقررنا . فالظن باولئك الكبراء المتقدمين ان رأى « افلاطون » و « ارسطاطاليس » في باب العلم شيء واحد و الخلل في كل منهما نشأ من تحريفات الناقلين و المفسرين اومن سوء فهم الناظرين في كلامهما اوقصور الفكر عن البلوغ الى درك ما ادركاه وتعقل ماتعقلاه لان المطلب بعيد السمك ، عظيم الرفعة ، شديد اللطافة ، تكل الاذهان عن فهمه و تدهش القلوب عن سماعه وتخفش العيون عن ضوئه .

ثم اعلم ان «ابانصر الفارابي» قد حاول الجمع بين هذين المذهبين في كتابه المسمى «باتفاق رأي الحكيمين» فجمعهما بماليس ببعيد عن الصواب ، بل هو قريب مما قررناه فقال ماملخصه «انه لما كان الباري (جل ثناؤه) بانيته وذاته مبايناً لجميع ما سواه ، وذلك بمعنى اشرف وأفضل وأعلى بحيث لايناسبه في انيته ولا يشاكله ولايشبهه شيء حقيقة ولا مجازاً ، ثم مع ذلك لم يكن بد من وصفه واطلاق لفظة فيه من هذه الالفاظ المتواطئة عليه ، فان من الواجب الضروري ان يعلم : ان معنى كل لفظة نقولها في شيء من اوصافه بذاته بعيد عن المعنى الذي نتصوره من تلك اللفظة وذلك كما قلنا ، بمعنى اشرف واعلى حتى اذا قلنا انه موجود علمنا مع ذلك ان وجوده ليس كوجود ساير ماهو دونه واذا قلنا انه حي علمنا انه حي بمعنى أشرف مما نعلمه من الحي الذي هو دونه ، وكذلك الامر في سائرهما ، و مهما استحكم هذا المعنى و تمكن في

(١) حتى يكون علمه اشياء خارجة من ذاته وحتى لايحتاج الى علم سابق اذلاصدورلها ، فنفي الصدور هو الملاك في عدم وجوب مسبوقية الصور المرتسمة ايضا بالعلم التفصيلي ، ولا يجدى فيه تسليم الصدور وكون الملاك اتحاد العلم و المعلوم بالذات كما مر نقلا عن «التعليقات» ، اذ كلما كان صادرا عن الفاعل المختار لابد ان يكون مسبوقا بالعلم التفصيلي به حتى يمتاز المختار عن الموجب ، ولا يكون الايجاد على سبيل الجزاف كما ياتي في كلام «المعلم الثاني» عن قريب ، ويرد هذا بزعمهم على طريقة الاشراق من كون وجودات الاشياء علماله (تعالى) ـس قده .

ذهن المتعلم للفلسفة التي بعد الطبيعيات ، سهل عليه تصور ما يقوله «افلاطن» و «ارسطاطاليس» ومن سلك سبيلهما . فلنرجع الان الى حيث فارقناه.

فنقول : لما كان البارى ـ تعالى وتقدس ـ حياً مريداً لهذا العالم بجميع ما فيه، فواجب أن يكون عنده صور مايريد ايجاده في ذاته ،جل الاله عن الاشباح وايضا فان ذاته لما كانت باقية ولايجوز عليه التبدل والتغير، فما هو من حيزه ايضاً كذلك باق غير داثر ولامتغير ولولم يكن للموجودات صور وآثار في ذات الموجد الحي المريد فما الذي كان يوجده و على اى مثال ينحو مايفعله او يبدعه ؟ اما علمت : ان من نفى هذا المعنى عن الفاعل الحي المريد لزمه القول بأن مايوجده انما يوجده جزافاً وعلى غير قصد ، ولا ينحو نحو غرض مقصود بارادته و هذا من اشنع الشناعات فعلى هذا المعنى ينبغي ان يعرف ويتصور أقاويل اولئك الحكماء (١) فيما اثبتوه من الصور الالهية لاعلى انها اشباح قائمة في اماكن خارجة عن هذا العالم (٢) فانه

(١) لما كان مذهب «المعلم» العلم الصورى فبعد ما اثبته في ذات الموجد أرجع اقاويل اولئك «الحكماء الافلاطونيين» في اثبات المثل الى مذهبه ، و استشهاد المصنف (قده) في ذلك انه اذا ارجعت المثل الى الصور المتصلة دل على ان تلك المثل غير خارجة من ذاته وان الصور اذاكانت (مثلا) نورية لم تكن اعراضا ولولم تكن لوازم موجودة بوجوده (تعالى) بل كانت صادرة لزم الايجاد الجزافي كما قال في ايجاد الموجودات الخارجية لولم تسبق بالعلم ، وذلك لانها لوصدرت عن علم لزم التسلسل و الا، لزم الجزاف فلابد ان تكون أزلية بأزليته موجودة بوجوده ـ ره قده.

(٢) لايخفى انها لولم تكن صوراً متصلة بذاته (تعالى) كانت لوازم مباينة قائمة بذواتها لاانها اشباح، ولا انها في اماكن ، ولاخارجة من هذا العالم ، بل انها بواطن هذا العالم لافي عرضه ولايلزم ايضا عوالم غير متناهية ، فاعلم ان احد تأويلات المثل هو المقادير التعليميات القائمة بذواتها اى : المثل المعلقة التي هي بازاء كل جزئي جزئي من كل نوع كما مر في السفر الاول ، فمقصود «المعلم» ان التأويل الصحيح للصور الالهية هو انها الصور العلمية المتصلة لا انها مقادير وممتدات ، والحال انها تكون امورا خارجة من هذا العالم، ←

متى تصورت على هذا السبيل يلزم القول بوجود عوالم غير متناهية كلها على مثال هذا العالم وقد بين «الحكيم ارسطاطاليس » مايلزم القائلين بوجود العوالم الكثيرة في كتبه في الطبيعيات ،وشرح المفسرون اقاويله بغاية الايضاح . وينبغي ان يتدبر هذا الطريق الذي ذكرناه مراراً كثيرة في الاقاويل الالهية. فانه عظيم النفع وعليه المعول في جميع ذلك ، وفي اهماله ضرر شديد » (انتهى كلامه) ولايخفى انه مؤيد لما بيناه وقررناه ضرب من التأييد ،ولنرجع الى بيان سائر الطرق في علمه .

ــوانما كانت في اماكن اذالمادة والصورة عندهم متلازمتان فتكون اجساما و الجسم لابد له من مكان فيلزم عوالم جسمانية كل منها في عرض الاخر . وقد ابطله «ارسطاطاليس » بلزوم الخلاء لان تماس الكرتين بالنقطة ، وبغير ذلك كما اشار اليه وقد مرا اينا ، وانما كانت غير ـ متناهية لان كل عالم جسماني مسبوق بالعلم والمفروض ان العلم اشباح ومقادير قائمة بذواتها فيلزم عوالم غير متناهية . ويمكن ان يكون معنى كلامه انه لولم تكن الصور الالهية عقولا و صوراً علمية داخلة في صقع الربوبية وبواطن هذا العالم وفي طوله بل كانت عقولا قائمة في اماكن خارجة عن هذا العالم اكتفى عرضه بان لاتكون انواع هذا العالم اظلالها ومربوباتها فانه متى تصورت على هذا السبيل يلزم القول بوجود عوالم غير متناهية. فان العقول لامحالة فعالة تقتضي اظلالا من الانواع الطبيعية كما ان جميع مافي عالمنا الادنى اظلال لما في العالم الاعلى و انما كانت عوالم غير متناهية لان الصور العلمية اذا كانت كذلك كانت عالما عينيا امكانيا فاحتاجت الى صور علمية اخرى سابقة ، و الكلام فيها ايضا كالكلام في الاولى فكل الصور عالم واحد مسبوقة بصور اخرى هي ايضا عالم آخر وهلم جرا ، و هذا هو المراد من العوالم غير المتناهية كما في المعنى الاول و ليس المراد ان كل صورة من الصور الالهية تكون عالما والصور غير متناهية فالعوالم غير متناهية وان كانت افراد كل نوع له صورة في علمه (تعالى) غير متناهية وهذا ظاهر. فعلى هذا كونها اشباحاً انما هو لكونها صوراً علمية حاكية عن المعلومات التي تحتها وكونها في اماكن خارجة من هذا العالم كناية عن كونهـا في عرضه بالفرض فالمعنى الاول أظهر ـ م قدسه.

الفصل (٩)

في حال مذهب القائلين بان علمه (تعالى) بما سواه علم واحد اجمالي ، يعلم به الاشياء كلها قبل ايجادها على وجه الاجمال

وهذا مذهب اكثر المتأخرين وقد بينوا ذلك بان الواجب (تعالى) لما كان عالماً بذاته ـ وذاته مبدء لصدور جميع الاشياء ـ فيجب ان يكون عالماً بجميعها ، علماً متحققاً في مرتبة ذاته ،مقدماً على صدور الاشياء لا في مرتبة صدورها والا لم يكن عالماً بالاشياء باعتبار ذاته ، بل باعتبار ذوات الاشياء فلا يكون له علم بغيره هو صفة كمالية في حقه . وهو محال ، فزعموا ان علمه بمجعولاته عبارة عن كونه مبدء مجعولاته فلمتميزة في الخارج ، ومبدء تميز الشيء يكون علماً به ، اذ العلم ليس الا مبدء التميز . فاذن ذاته علم بماسواه .

ويرد عليه انه مبني على انعكاس الموجبة الكلية كنفسها (١ ـ ٢) وربما قالوا : علمه بالاشياء منطو في علمه بذاته فاذا كان علمه بذاته ذاته وذاته علة لوجود ماعداه وعلمه بماعداه منطو في ذاته ، فكان علمه بماعداه علة لماعداه فيكون علمه علماً فعلياً ، لكن اذا سئل عنهم : مامعنى هذا الانطواء ؟ لم يقدروا على بيانه .

---

(١) لان حاصل دليلهم ان ذاته (تعالى) مبدء تميز الشيء وكل مبدء تميز الشيء علم به فذاته علم به فصدق الكبرى متوقف على الانعكاس المذكور فانه عكس لقولنا : والعلم بالشيء مبدء التميز » ـ س قده .

(٢) فان القياس الذى استعملوه أن ذاته مبدء لتميز الاشياء و مبدء تميز الاشياء علم فذاته علم بالاشياء ، وبيان الكبرى : أنه عكس قولنا : « العلم مبدء تميز الاشياء » . لكن الذى نقل من بيانهم اولا بقوله : «وقد بينوا ذلك بأن الواجب لما كان عالما بذاته وذاته مبدء لصدور جميع الاشياء فيجب ان يكون عالما بجميعها» الى آخره ، طريق آخر من البيان يغاير هذا البيان صغرى وكبرى ، ولم يتمسك فيه بعكس وغير ذلك ، مع أن ظاهر عبارة المصنف (قده) أن البيان الثاني هو الاول بتغيير ما للتعبير ـ ط مدظله .

واعلم ان كون ذاته عقلا بسيطاً هو كل الاشياء امر حق لطيف غامض ، لكن لغموضه لم يتيسر لاحد من فلاسفة الاسلام وغيرهم - حتى «الشيخ الرئيس» - تحصيله واتقانه على ما هو عليه اذ تحصيل مثله لايمكن الا بقوة المكاشفة مع قوة البحث الشديد ، والباحث اذا لم يكن له ذوق تام وكشف صحيح ، لم يمكنه الوصول الى ملاحظة احوال الحقائق الوجودية ، واكثر هؤلاء القوم مدار بحثهم وتفتيشهم على احكام المفهومات الكلية ، وهي موضوعات علومهم (۱) دون الانيات الوجودية ، ولهذا اذا وصلت نوبة بحثهم الى مثل هذا المقام ظهر منهم القصور والتلجلج والتمجمج في الكلام فيرد عليهم الاعتراض فيما ذكروه من انه كيف يكون شيء واحد بسيط غاية الوحدة والبساطة (۲) صورة علمية لاشياء مختلفة كثيرة فقد انثلم قاعدتكم أن

---

(۱) فيدور كلامهم حول الماهيات والمفاهيم العامة الانتزاعية والبحث عنها ، ولا يرتاب احد في امتناع انطباق مفهوم على مفهوم آخر ، فان المفاهيم مثار البينونة والاختلاف ، فكيف يمكن ان يكون العلم بمفهوم او ماهية (اى : حضوره عند العالم) منطبقا على العلم بجميع المفاهيم او الماهيات ؟! ومن البين انه لايقع مفهوم على آخر في مقام مفهوميته . بخلاف ما اذا كان مدار البحث على الوجود بحيث تقع نفس الانية الخارجية موضوعا له فعندئذ انطباق العلم الاجمالي على التفصيلي بمكان من الامكان ـ اه .

(۲) لو علموا ان هذه الوحدة وحدة حقة حقيقية ، لا عددية تقابلها ، او علموا ان كل شيء له وجه الى الله ، ووجه الى النفس وان ازدواج وجه الله ووجه النفس وتركيبهما ليس كما فيما بين شيء وشيء ، بل كما فيما بين شيء وفيء ، خصوصا فيء فان في شيء كما في الفارسي :

تو آفتاب منيرى و منربى سايه ز آفتاب بود سايه را وجود وهلاك

فاذا طلعت شمس الحقيقة اضمحلت المجازات وعنت الوجوه للحي القيوم .

وقد تقرر في قاعدة الوجود والماهية واتحادهما ان الوجود ليس الا كون الماهية و تحققها بمعنى ان لاتحقق لها الا بالوجود ، فالسواد (مثلا) بلحاظ انه سواد بالحمل الاولي وان كان وجودا بالحمل الشائع فان التخلية عين التحلية ماهية السواد ، واما تحقق السواد

العلم بالشيء يجب ان يكون صورة مساوية له متحدة المهية مع المعلوم والواجب (تعالى) لامهية له فضلا عن مهيات كثيرة .

وايضاً كيف يتميز الاشياء بمجرد هذا العلم؟ (١) وانها لم توجد تلك المهيات بعد اصلا وهل هذا الا كتمايز المعدومات الصرفة (٢) .

وربما يجاب عن الاول بأنه كما ان بالصورة العلمية المخصوصة بشيء يتميز ذلك الشيء(٣)، كذلك بالمقتضى لخصوصية شيء يتميز ذلك الشيء ، لأن المقتضى باقتضائه يميز ذات المقتضى وصفاته ، بحيث لايشاركه غيره ، وكما ان الصورة التى بها يتميز الشيء اذا حصلت عند المدرك كانت علماً به ، كذلك المقتضى الذى به يتميز الشيء اذا حصل عند المدرك كان علماً به . ولما كان المقتضى لجميع العالم على ماهو عليه في الواقع امراً واحداً يتميز باقتضائه كل ذرة من ذرات الوجود عماعداها فلا استبعاد في ان يكون ذلك الامر الواحد اذا حصل عند المدرك كان علماً له بكل واحد منها فحينئذ يكون جميع الاشياء معلومة بهذا الامر ويكون جميعها في هذا المشهد الذى هو بمنزلة الوجود الذهنى امراً واحداً .

---

*ـ وهو ليس الا كونه ،لاامر أينضم اليه اذا المنضم اليه امر مبهم لاتحصل له ـ فهو فرد الوجود و التحقق وقد علمت ان التحقق احق بالتحقيق ممالايتحقق الا به ،وحكم التميز بينونة صفة لا بينونة عزلة ،ان هى الاأسماء سميتموها أنتم وآبائكم ماأنزل الله بها من سلطان، لما اعترضوا بامثال ذلك وما نطقوا الا بالحق. س قده .

(١) لماذكر المانع من طرف العالم بل العلم (من الوحدة والبساطة) ونفى الماهية ذكر المانع من ناحية المعلوم (من العدم الازلى). س قده .

(٢) كما عليه المعتزلة ـ اد.

(٣) الانسب الثانى فى الاول والاول فى الثانى كما لايخفى . ثم لايخفى ان جوابهم هذا استنتاج عن الشكل الثانى من موجبتين بان المقتضى يتميز به الشيء و الصورة العلمية يتميز به الشيء ، ثم كيف لايتميز بالمقتضى شيء ، و الحال ان بالقابل و استعداده الخاص يتميز المستعد له مع ان نسبة الشيء الى القابل بالامكان والى الفاعل بالوجوب. س قده .

ويرد عليه ماأورده بعض المتأخرين بانه لما كانت العلة مباينة للمعلول مغائرة له في الوجود (١) فلايكون حضورها حضوره . ومالم يحضر الشيء عند المدرك لايكون مشعوراً به بمجرد كونه مبدء امتيازه على ان قياس العلة على الصورة وازالة الاستبعاد بذلك مستبعد جداً ، اذ الصورة عين مهية المعلوم على ماهو التحقيق اوشبح ومثال له على المذهب المرجوح المصادم للتحقيق وليست العلة حقيقة المعلول ولا مثالا له محاكياً عنه (٢) ، فقياسها على الصورة قياس فقهي مع ظهور الفارق .

وعن الثاني بان ذاته علم اجمالي بالاشياء ، بمعنى أنه يعلم الاشياء بخصوصياتها لاعلى وجه التميز (٣)، فان العلم شيء و التميز شيء آخر والاول لايوجب الثاني وقيل عليه : انا نعلم بديهة انه لايمكن ان يعلم معلومات متباينة الحقائق بخصوصياتها لحقيقة واحدة مباينة لجميعها ، وان فرضنا أنه لم يتميز بعضها عن بعض في نظر العالم .

واعلم: ان الموروث من القدماء في تقرير هذا المطلب (اعني كيفية تعقله للاشياء ، في مرتبة ذاته) هو ماذكرناه من انطواء العلم بالكل في علمه بذاته كانطواء العلم بلوازم الانسانية في العلم بالانسانية (٤) وهذا ايضاً كلام في غاية الاجمال وان

---

(١) هذا ممنوع ، بل السنخية معتبرة فيمابين العلة والمعلول -س قده .

(٢) هذا هكذا بالنسبة الى ماهية المعلول واما بالنسبة الى وجوده ففيه كلام ولاسيما في المفارقات، اذقد مر عن «المعلم الاول» ان «ما هو» و«لم هو» في كثير من الاشياء واحد ، و التعبير بحقيقة الحقائق في كلام اهل الذوق واقع. س قده .

(٣) هذا بظاهره يناقض الجواب الاول لان بناءه كان على حصول التميز بالمقتضى ، و بناء هذا على نفي التميز رأسا ، والتوفيق ان المثبت هناك التميز في المعلومات، و المنفى هنا التميز في العلم ، اى : ليس مطلوبنا الا العلم الاجمالي بالاشياء الكثيرة وهو يتأتى بالصورة الواحدة البسيطة والتميز في العلم لايجب الا اذا كان ذلك العلم تفصيليا ، وهذا يؤيد الانسبية المذكورة. س قده .

(٤) ان اريد لوازم الماهية فالانطواء ممنوع وان كانت اللوازم لوازم بينة ، اللهم الا ان يراد بها مطلق مالاينفك عن الشيء حتى يشمل الذاتيات و لكن يكون حينئذ كمثال الحد —

كان «مافيه رائحة التحقيق الذى قررناه وسنرجع الى توضيحه فى مستأنف القول انشاءالله .

وربما اوردوامثالا تفصيلياً وقسموا حال الانسـان فى علمه بثلاثة اقسـام :
احدها : أن تكون علومه وصوره العقلية تفصيلية زمانية ، على سبيل الانتقال من معقول الى معقول على سبيل التدريج ولا يخلو حينئذ من مشاركة الخيال بل يكون تعقله مع حكاية خيالية (١) بحيث يتحد الادراكان نحواً من الاتحاد ، كما اذا ابصرنا شيئاً وحصل ايضاً منه فى الحس المشترك صورة اتحد الادراكان ولا يتميز لنا مايحصل فى آلة البصر وما يحصل فى الحس المشترك الابوسط ودليل .

وثانيها : ان تكون له ملكة تحصل من ممارسة العلوم والادراكات ، يقدر ويتمكن بسبب حصول تلك الملكة على استحضار الصور العقلية التى كان اكتسبها من قبل متى شاء بلا تجشم كسب جديد ، وان كان تلك العلوم والادراكات غائبة عنه غير حاضرة فى نفسه اذ النفس مادامت نفساً مدبرة لهذا البدن الطبيعى ليس فى وسعها أن تعقل الاشياء معا لما اشرنا اليه من مشاركة الخيال ، فليس يحضر عندها جميع ماكسبتها من المعقولات . لكن لها ملكة الاستحضار لايها شاءت متى شائت من غير تعب و كلفة وهذه حالة بسيطة ساذجة ، لها نسبة الى كل صورة يمكن حضورهـا لصاحب هذه الملكة نسبة القوة الاستعدادية الى مـالم يحصل بعد ، لانسبة القـوة الايجابية الى المعلول فليس الانسان فى هذه الحالة عالماً بالفعل ولا الصور المكسوبة لها من قبل حاضرة عنده ، ولكن بالقوة القريبة منه ، اذله قدرة الاستحضار فيكون عالماً بالقوة .

← والمحدود ، وسيأتى حاله ، والاولى ان يراد بالانسانية : الانسان العقلى الجبروتى الجامع لكل الوجودات والكمالات فى افرادالانسان الملكوتى والناسوتى . وباللوازم: لوازم الوجود الخارجى لزوما غير متأخر فى الوجود - س قده .

(١) كما اذا تعقلت النور الفعلى و مقام الظهور للحق فتخيلت معه النور الحسى ، و تعقلت انبساطه فى كل بحسبه ، وتخيلت معه الامتداد ، وتعقلت بقائه ، وتخيلت معه الزمان و هكذا - س قده .

وثالثها: كونه بحيث يورد عليه مسائل كثيرة دفعة ، فيحصل له علما اجمالي بجواب الكل ، ثم يأخذ بعده في التفصيل شيئاً فشيئاً حتى يمتلي منه الاسماع والاوراق، فهو في هذه الحالة يعلم من نفسه يقيناً أنه يحيط بالجواب جملة ، ولم يفصل في ذهنه ترتيب الجواب ، ثم يخوض في الجواب مستمداً من الامر البسيط الكلي الذي كان يدركه من نفسه فهذا العلم الواحد البسيط فعال للتفاصيل وهو اشرف منها .

فقالوا: قياس علم واجب الوجود بالاشياء الصادرة وانطواء الكل في علمه على هذا المنهاج، والفرق بان هذه الحالة البسيطة الخلاقة للمعقولات المفصلة ملكة وصفة زائدة في النفس ، وفي الواجب (تعالى) ذاته بذاته **وحين اورد عليهم** بعدما بينوا الوجوه الثلاثة أن ذلك (اي: العلم بالشيء على الوجه الثالث) ايضاً علم بالقوة الا انه قوة قريبة من الفعل. **اجابوا** : بان لصاحبه يقيناً بالفعل بان هذا حاصل ، اي علمه باجوبة هذه المسائل حاصل عنده اذا شاء فصله فهذا اشارة الى شيء معلوم ، ومن المحال ان يتيقن بالفعل حال الشيء الا وهو معلوم من جهة ما يتيقنه .فاذا كانت الاشارة يتناول المعلوم بالفعل و ليس من المعلوم المتيقن بالفعل الا ما كان مخزوناً عنده ، فهذه المسائل بهذا النوع البسيط معلوم له قدير يد أن يجعلها معلومة بنحو آخر ، فهذا العلم البسيط هيئة تحصل للنفس لا بذاتها بل من لدن مبدء مخرج اياها من العقل بالقوة الى العقل بالفعل ، بحسبها يلزم النفس التصور الفكري والعلم التفصيلي ، فالاول هو القوة العقلية المشاكلة للعقول الفعالة ، واما التفصيل فهو للنفس من حيث هي نفس. هذا كلامهم.

ويرد عليهم(١) ان ما يستفاد من ظاهر هذا الكلام ليس الا ان المجيب في تلك الحالة عالم بالفعل بان له قدرة على شيء دافع لهذا السؤال اما حقيقة ذلك الشيء فهو غير عالم به فان لذلك الجواب حقيقة ومهية وله لازم وهو كونه دافعاً لذلك السؤال فالحقيقة مجهولة واللازم معلوم ، فهي حالة بين الفعل المحض الذي هو العلم بالمعلومات (٢)

(١) مناقشة لفظية راجعة الى قصور البيان كما يؤمي اليه قوله : «ما يستفاد من ظاهر هذا الكلام » والا فالمناقشة في العقل الاجمالي الذي قرروه لاسبيل اليها. ط مدظله .

(٢) هذا مغالطة محضة فان الذي هو بالقوة هو العلم التفصيلي بالاجوبة ، الذي هو بمشاركة ــ

مفصلة متميزة بعضها عن بعض و بين القوة المحضة التى هى حالة اختزان المعلومات المفصلة وحصول الامر المسمى بالملكة فهى حالة بين الحالتين و كيف يتصور (١) كون شىء واحد - لاسيما اذا كان فى غاية الوحدة والبساطة كذات البارى عز اسمه - علماً بامور مختلفة الذوات متباينة المهيات بخصوصها؟! فانه لايمكن ان يكون تلك الامور معلومة بالذات والا يلزم تمايز المعدومات كمامر. اللهم الا ان تكون معلومة بالعرض فالمعلوم بالذات ذلك الامر الواحد البسيط والمعلوم بالعرض مايلزمه من المعقولات المنبعثة عنه كالعلم بافراد الانسان من العلم بوصفه العنوانى و كالعلم بالفروع من العلم بالاصل لا كالعلم باجزاء الحد من العلم بالمحدود فان الحد والمحدود متحدان ذاتاً مختلفان اعتباراً كما علمت فى مباحث المهية فان التفاوت بالاجمال و التفصيل هيهنا انما يكون بنحوى الادراك لا بامر فى المدرك ولان سلم هذا فى العلم الاجمالى الذى مثلوا به فى المبحث المذكور فى المثال الاخير فكيف يسلم كون الذات المقدسة الواجبية

-الخيال، فحيث لم يكن الصور فى الخيال توهم انها ليست فى العقل. وحيث لم يكن فى العقل بنحو التفصيل ظن انها ليست فيه بنحو الاجمال والعلم البسيط الذى هو الملكة. وكون الملكة علماً واضح، وكون ذلك العلم بالفعل اوضح، اذ لاحاجة فيه الى تجشم كسب جديد فبالحقيقة العلم بالاجوبة بنحو الكثرة بل نفس الكثرة بالقوة، لا العلم بها بنحو الوحدة والشدة، بل يمكن ان يقال - وان لم يناسب مذاق هؤلاء -: ان التميز والتفصيل فيه اشد واقوى لانه يتبع الوجود الذى هو عين حيثية الظهور والنور فكلما كان الوجود أقوى كان التفصيل اتم وان لم يكن تفصيلا زمانياً، بل بمعنى صحة انتزاع المفاهيم المختلفة المناسبة لتلك الملكة. ولاشك ان تلك الملكة اقوى وجودا من تلك التفاصيل الخيالية والزمانية. كيف؟ وهى خلاق التفاصيل وينبوعها ولهذه الخلاقية اشتبهت بالقدرة عند المورد، بل ان سئلت عن الحق فالقسم الثانى من علم الانسان وهو الملكة التى لم يتهيأ اسباب الاستمداد منها ايضا بالفعل. فان العلم شىء والالتفات اليه شىء آخر، وكذا كونه فى الخيال شىء وكونه فى العقل شىء آخر وكونه بنحو الكثرة شىء وبنحو الوحدة شىء آخر كمامر. ولبست النفس بشراشرها ولا أعلى مشاعرها الخيال حتى اذا لم يكن الشىء المدرك فيه اولم يكن ادراكه بمدخليته لم يكن فى عقلها البسيط ايضاً - س قده.

(١) اعادة لماسبق من السؤالين بادعاء انه لايمكن دفعهما بهذه الاجوبة فتفطن - س قده

بالنسبة الى معلوماته . وهي مهيات الممكنات . كالحدود بالقياس الى الحد (١) وفى هذا سر عظيم فانتظره متفحصاً .

الفصل (١٠)

واما قول من زعم كون (٢) علمه بحسب مرتبة ذاته (٣) علماً تفصيليا ببعض الممكنات وهو العقل الاول ، وعلماً اجمالياً بما سوى المعلول الاول من الممكنات ويكون علمه بكل معلول علماً تفصيلياً سابقاً على ايجاده عن علمه بنفس ما هو سابق عليه وهكذا يعلم كل لاحق بالعلم بسابقه الى آخر المعلولات ولا يجب ان يكون علمه التفصيلي بجميع الممكنات في مرتبة واحدة بل في مراتب متفاوتة متلاحقة كل سابق علم تفصيلي بلاحقه اجمالي بما عداه من المتأخرات فعلى هذا علمه بكل معلول

(١) والا لزم اتحاده مع الممكنات وتركبه من الاجزاء . ولعل السر الذى اشار اليه انه يمكن ان يكون علمه الذاتي بالوجودات كالمحدود والحد بوجه فان المعلول حد ناقص للعلة لان وجوده حكاية ضعيفة عن وجود علته . و العلة حد تام للمعلول لانها حاكية عنه بنحو اعلى — س قده .

(٢) هذا القائل قد هرب بزعمه عن جعل شيء واحد بسيط علما تفصيليا بمعلومات متخالفة فجعل الواحد علما تفصيليا بالواحد لجواز حكاية الواحد عن الواحد ، وغفل عن انه يلزم عليه ان يكون ذاته مع وحدته وبساطته علما تفصيليا بامرين متخالفين : احدهما ذاته ، فان ذاته علم تفصيلي بذاته ، والاخر ذات المعلول الاول وهذا ما اشار (قده) اليه بقوله : « يرد عليه شبه ما تقدم » — س قده .

(٣) المراد به كون علمه باقتضاء من مرتبة الذات دون استقراره فيها حتى يكون عين الذات . بل هو علم حصولي لازم للذات من جهة العلم بالذات الذى هو سبب للعلم بالمعلول الاول والدليل على ماذكرنا ما اورده في بيان هذا المذهب تلواً وفي الجوابين الآتيين . فيفارق هذا القول القول بالصور المرتسمة من وجهين : أحدهما تركب العلم من تفصيل واجمال . والثاني كون العلم بكل مرتبة من مراتب العلل والمعلولات في مرتبة علتها البعيدة اجمالياً ، وفي مرتبة علتها القريبة تفصيلياً والصور العلمية عند المشاء علوم تفصيلية محضة من غير اختلاف — ط مدظله .

متقدم على ايجاده فيكون علمه فعلياً فاعترض عليه - بعد ما يرد عليه شبه ما تقدم(١). بوجوه اخرى: **احدها** انه يجب احتياج الواجب في العلم التفصيلي با كثر الاشياء الى ماسواه **و ثانيها** انه يلزم عليه التجدد في علمه والانتقال من معلوم الى معلوم كما هو شأن العلوم النفسانية **و ثالثها** انه يلزم عليه فقدان العلم با كثر الاشياء في كثير من مراتب نفس الامر وخفاء كثير من المعلومات عليه في اكثر المقامات الوجودية وهذا ممتنع بالضرورة البرهانية .

وربما يجاب عن الاول بان توقف العلم التفصيلي - الذي هو امر مباين لذاته - بشيء على شيء آخر يستند الى ذاته ليس محذوراً كما ان صدور الموجودات عنه بعضه متوقف على بعض آخر ، وذلك البعض على بعض آخر حتى ينتهي سلسلة الافتقار الى مايفتقر الى ذاته وليس هذا يستلزم افتقاره الى شيء بل هذا في الحقيقة افتقار الكل اليه لا الى غيره .

وعن الثاني بان هذا ليس انتقالا زمانياً بل ترتباً عقلياً والانتقال من معلوم الى معلوم اذا لم يكن زمانياً بل تقدماً و تأخراً ذاتياً فهو ليس بممتنع عليه كما في طريقة القائلين بارتسام صور الاشياء في ذاته على الترتيب العلي والمعلولي و كما في طريقة بعض المتكلمين(٢) و«ابي البركات» و قريب من هذا الرأي رأي من زعم من متأخري الحكماء (٣):

---

(١) وهوما اورده على القول بالصور المرتسمة ، وما كان يصر عليه من لزوم كون العلم قبل الايجاد غير زائد على الذات - اد.

(٢) ظاهره طريقة اخرى في العلم لكنها لو كانت لاستوفاها عند تعداد الاقوال ، ولو قال بدل لفظ «القائلين» لفظ «المشائين» لامكن حمل طريقتهم على طريقة هؤلاء ، ويمكن ان يراد طريقة المتكلمين في باب زيادة الصفات على ذاته(تعالى) والترتيب السببي والمسببي فيها كما يقولون :اعتبار العلم (مثلا) مقدم على اعتبار الارادة - س قده .

(٣) الاولى من متقدمي الحكماء فان هذا رأي «ثاليس الملطي» وهو احد اساطين الحكمة المتقدمين ، و لعل مراده « المحقق الطوسي »(قده) فانه بزعم المصنف (قده) يقول بهذا القول - س قده .

بان علمه بذاته عين ذاته ، وعلمه بالاشياء الممكنة عبارة عن وجود العقل الاول مع الصور القائمة به ، هرباً من مفاسد تلزمهم من القول بكون علمه (تعالى) بالاشياء صوراً كثيرة قائمة بذاته (تعالى) ، وهذا وان امكن تصحيحه عند من له قدم راسخ (١) في الحكمة المتعالية ، لكن لايصح على قواعدهم المشهورة ، لان العقل بما فيه ، حادث ذاتي ، وحقيقة علمه (تعالى) قديمة ،لانها عين ذاته ، فكيف يمكن ان يكون هو هو ؟ ! ولاتصغ الى قول من يقول: « بعض علمه قديم وبعض علمه حادث» فانه بمنزلة قول من قال:« ان بعض قدرته قديمة وبعضها حادثة » اوقال « بعض ذاته قديمة وبعضها حادثة » ، بل يجب ان يكون حقيقة علمه واحدة ومع وحدتها تكون علماً بكل شيء كما اشرنا اليه في اوائل هذا السفر الربوبي .

و يرد عليه ايضاً ان وجود العقل مسبوق بعلم الحق به لان مالا يعلم لايمكن ايجاده واعطاء الوجود له ، فالعلم به حاصل قبل وجوده ضرورة ، فهو غيره لامحالة ومهيته مغائرة لحقيقة العلم بالضرورة لان حقيقة العلم كما قررنا تكون واجبة الوجود لذاتها لان حقيقتها حقيقة الوجود ،وان لحقها في بعض المراتب -من جهة اقتران المهية لها - امكان عقلي او خارجي ولاشيء من المهيات واجب الوجود لذاته (٢) ، فكيف يكون مهية المعلول الاول علماً لواجب الوجود ؟ !

فظهر و تبين من تضاعيف اقوالنا ، ان الحق الاول يعلم الاشياء كلها بمايعلم به ذاته لابامر آخر **و ايضاً** العقل الاول عندهم جوهر ، و جوهريته انه مهية لها وجود

---

(١) لان العقل عند الراسخ موجود بوجود الله ، ازلي بازليته كمامر ، فيمكن كونه علماً له (تعالى) - س قده.

(٢) هذا كبرى لقياس على هيئة الشكل الثاني هكذا : «حقيقة العلم وصرفه واجب الوجود ،ولاشيء من الماهيات بواجب الوجود» فينتج ماينعكس الى قولنا:«لاشيء من الماهيات بحقيقة العلم »،ثم نضم اليه قولنا :«العقل ماهية من الماهيات » ينتج المطلوب من الشكل الاول و ان جعلت قوله : « لاشيء من الماهيات واجب الوجود » صغرى لا تحتاج الى انعكاس النتيجة - س قده .

انتزاعى وهو عرض زائد على مهيته والعلم ـ سيما علم الله ـ ليس كذلك ، لانه كالوجود ليس بجوهر و لا عرض وجوهرية العقل عند هؤلاء الراسخين انما هى لسريان الهوية الواجبية فيها (١) فيصلح عندهم ان يكون علمه (تعالى) بالاشياء ولا يصلح عند غيرهم **وايضاً** القول بان العقل الاول بما فيه عين علمه بالاشياء يبطل العناية الالهية السابقة على وجود الاشياء كلها ، و ليست عبارة عن حضور العقل عنده لان الحضور صفة الحاضر (٢) وهو العقل وعلمه (تعالى) صفة له فهو غيره **وايضا** الحضور متأخر عن الحاضر (٣) لانه صفة له وهو متأخر عن الواجب لانه معلول له ، و علمه (تعالى) مع جميع كمالاته متقدم بالذات على جميع الموجودات ، فلا يفسر علمه بالحضور .

اشراق تعليمى و تنبيه تفريعى

والحق ان من انصف من نفسه ، يعلم ان الذى أبدع الاشياء وافادها واقتضاها اقتضاء بالذات واوجدها بذلك الاقتضاء من العدم الى الوجود ـ سواء كان العدم زمانياً اوذاتياً ـ يعلم تلك الاشياء بحقائقها ولوازمها قبل ايجادها ، سيما و قد كانت على ترتيب ونظام ، ونظامها اشرف النظامات وترتيبها احسن التقويم ، والا لما امكن اعطاء الوجود لها ، فالعلم بها لامحالة غيرها ومقدم عليها **واعلم** : ان كل من تشبث فى اثبات علمه (تعالى) بالاشياء بشيء من مجعولاته كعقل اونفس ، اويقول : علمه التفصيلى متأخر عن ذاته ، فذلك لقصور نظره و ضعف عقله ، والراسخ فى الحكمة عندنا من

(١) كأن قائلا يقول انك جوزت كون العقل علماً له (تعالى) عند الراسخين ، وقد سبق ايضا ارجاع الصور المرتسمة الى المثل الافلاطونية وهى جواهر . أجاب بان جوهريتها باصطلاح العرفاء ، وهى عندهم بمعنى المتبوعية ، كما ان العرضية بمعنى التابعية ، فصور العالم اعراض و معناه جوهر (معرب گوهر) ، فكان متبوعية الحق بعين متبوعية الحق وجوهريته ـ س قده.

(٢) هو وان كان صفة ذاتية للحاضر لكنه صفة فعلية لعلته ، فان للمعلول نحو قيام بعلته فى مقام وجوده التفصيلى ـ طمدظله.

(٣) ممنوع فانه منتزع من نحو وجوده غير متأخر عنه ، فهو علم بالفعل فى مقام الفعل لكن الاشكالين مبنيان على ظاهر بيان القوم المبني على اصالة الماهية ـ طمدظله.

اثبت علمه بجميع الاشياء مع كثرتها وتفصيلها في مرتبة ذاته (١) السابقة على جميع اللوازم والخوارج ، من غير ان يلزم اختلاف حيثية في ذاته وذلك فضل الله يؤتيه من يشاء من عباده ، والله ذو الفضل العظيم.

الفصل (١١)

في حال مذهب من كان يرى ان علمه (تعالى) بالاشياء هو بالاضافة الاشراقية

اعلم ان «صاحب الاشراق» اثبت علمه على قاعدة الاشراق . وكان لي اقتداء به فيها فيما سلف من الزمان، الى ان جاء الحق واراني ربي برهانه . ومبنى تلك القاعدة على ان علمه بذاته هو كونه نوراً لذاته (٢) وعلمه بالاشياء الصادرة عنه هو كونها ظاهرة له ، لاشراقه عليها اما بذواتها كالجواهر والاعراض الخارجية ، او بمتعلقاتها التي هي مواضع الشعور للاشياء ، مستمرة كانت (كما في المدبرات العلوية الفلكية عقولها او نفوسها) اوغير مستمرة (كما في القوى الحيوانية النطقية والخيالية والحسية) فعلمه (تعالى) عنده محض اضافة اشراقية (٣) ، فواجب الوجود مستغن في علمه

---

(١) وذلك لان بسيط الحقيقة كل الاشياء ، ومتى كان الوجود أقوى كان النور والظهور أشد، فالتميز والتفصيل اظهر والاسماء الحسنى وصورها اكثر ، ولكن بحسب المفهوم لا بحسب الوجود ، و الانكشاف للمعلول بنفس ذات العلة السابقة اتم من انكشافه بذاته فان يدالله مع الجماعة ، وسيحقق المطلب ان شاءالله (تعالى) - س قده.

(٢) اى: حيثية العلم هي حيثية الظهور والاظهار، وهي تدور على النورية وهي مركزها وحق النورية وحقيقتها عنده (تعالى) ، بل هي هو لانه (تعالى) نورالانوار والانوار القاهرة و الاسفهبدية والعرضية كلها نوريتها به (تعالى) كما يدلك عليه تسميته (تعالى) بنورالانوار ، فمن كان نورا حقيقيا وغير متناه في شدة النورية الحقيقية يظهر ذاته لذاته لنوريته لذاته ، وكذا يظهر جميع ماعدا ذاته لذاته لاشراقه عليها ، فكيف يخفى عليه شيء مما في الغيب والشهادة ؟! ام كيف يحتاج مع هذه النورية الى الصور لتظهر له ذوات الصور؟ ، وهذا قوى متين ان اريد بالنور حقيقة الوجود الذى هو عين الاعيان ، وهو الظاهر بالذات المظهر للماهيات - س قده.

(٣) اى: اشراقه الذى هو نور السماوات والارض وهو الوجود الحقيقي ، وهذا كما ان -

بالاشياء عن الصور، وله الاشراق والتسلط المطلق (١). فلا يحجبه شيء عن شيء. وعلمه وبصره واحد (٢) اذ علمه يرجع الى بصره. لا ان بصره يرجع الى علمه كما في غير هذه القاعدة ونوريته ايضا نفس قدرته، فان النور فياض لذاته. فعلمه بالاشياء نفس ايجاده لها، كما ان وجود الاشياء عنه نفس حضورها لديه. فله اضافة الفعالية الى جميع الاشياء، بها يصحح جميع الاضافات اللائقة به (كالعالمية والمريدية وغيرهما). اذ كلها واحدة على التحقيق كما سبق ذكره. فهذا مذهبه في علم الله (تعالى).

فعلمه عنده ليس بالصور مطلقا، بل بالمشاهدة الحضورية ومدار الادراك للغير ايضاً عنده على التسلط النوري للمدرك والحضور الاستناري للمدرك، فادراك النفس ابدنها ووهمها وخيالها وحسها وكل مالها تصرف فيه من اجزاء البدن وقواه فهو انما يكون بالاضافة القهرية الاشراقية. فبقدر تسلطها واشراقها على شيء منها يكون قوة ادراكها له وليس ادراكها لشيء بصورة زائدة عليه، ولو كان ادراكها الوهمها وخيالها وغيرهما بصورة اخرى مرتسمة في ذاتها ـ وكل صورة ترتسم في ذات النفس فهي كلية وان تخصصت الف تخصص، فان ذلك لا يخرجها عن العموم واحتمال الشركة

ـ الصور العلمية والاشباح الخيالية التي لنفسك اذا قويت بقوة النفس اوبالنوم اوالاغماء اوغير ذلك بحيث يساوي في القوة الموجودات الخارجية اويزيد عليها صارت عينية ومع ذلك هي علمك، فتلك السماء التي تظلك والارض التي تحملك والاشخاص التي تخاطبها وتخاطبك وجميع ما يبهجك اويوحشك علومك تشاهدها باضافتك الاشراقية، اذ كلها اشراقات نفسك وظهوراتها. س قده.

(١) لا يذهب عليك انه في كل موضع ذكر الاشراق اردفه بالتسلط (الى آخر كلامه في تقرير هذا المذهب) الاماشذ، وفيه اشارة الى مسلكين: احدهما انه بالاشراق والنور الذي هو حيثية الظهور والاظهار يظهر له الاشياء وثانيهما انه لما كان له التسلط والعلية الابداعية يظهر له المعاليل ويعلمها حضورا بلا احتياج الى اقتحام صورها في البين ـ س قده.

(٢) لان ادراك البصر فينا كان ابصاراً لان المرئي مشاهد لنا بحيث يمنع الشركة فيه. وهذا حاصل له (تعالى) بذاته لا لجارحته كما فينا، فكل وجوده ولا بعض له بصر وسمع وغيرهما من الصفات العليا، كشخص تمام بدنه في اللطافة والشفيف كالجليدية، فيكون كله عيناً باصرة ـ س قده.

فيها للكثرة - فيلزم ان يكون النفس محركة لبدن كلي ومستعملة لقوى كلية. وليس لها ادراك بدنها الخاص وقواها ، ولا التصرفات والتدابير الجزئية ، وهو ليس كذلك بالضرورة الوجدانية ، فانه مامن انسان الاويدرك بدنه الجزئي و قواه الجزئية ' و النفس تستخدم المفكرة في تفصيل الصور الجزئية و تركيبها حتى ينتزع الكليات من الشخصيات و تستنبط النتائج من المقدمات وحيث لم يكن للقوة الجزئية سبيل الى مشاهدة ذاتها(١) - لعدم حضورها عند نفسها ، فان المنطبع في محل وجوده في نفسه هو بعينه وجوده لمحله - فوجودها لغيرها لالنفسها كما سبق ذكره كيف ؟ والوهم ينكر نفسه و ينكر القوى الباطنة وان لم يجحد آثارها فاذا لم يكن للوهم - وهو رئيس سائر القوى الجرمانية - سبيل الى ادراك نفسه وادراك القوى الباطنة و كذلك سائر المدارك الجزئية فالمدرك لهذه القوى الجزئية والجزئيات المرتسمة فيها و الكليات المنتزعة عن تلك الجزئيات انما هي النفس الناطقة بنفس تلك الامور . و ذلك لاشراقها و تسلطها على هذه الامور مع كونها في ذاتها نوراً لذاتها ، وكلما هو نور لنفسه وله تسلط على غيره كان مدركاً لذاته ولذلك الغير أما ادراكه لذاته فبمحض كونه نوراً اذ النور يلزمه الظهور ' بل هو عين الظهور واما ادراكه لذلك الغير فبمجرد اضافته اليه . وكلما كان

---

(١) لما نفى ان يكون علم النفس بالقوى بارتسام صورها في العاقلة اراد ان ينفي كون علمها بها بالعلم الحضوري للقوى بنفسها ولما كانت هي قوى النفس متصلة بها كان علمها بانفسها علم النفس بها ، ولم يتعرض لاحتمال كون علم القوى بانفسها حصوليا بانطباع صورها في انفسها لوضوح بطلانه بوجوه : احدها ان صورها غيرها ونحن نعلمها باعيانها و ثانيها انه يلزم اجتماع المثلين في محل واحد هو محل القوة اعني الروح البخاري و ثالثها انه يدور او يتسلسل لان انطباعها بصورها متوقف على الاستعمال والاستعمال متوقف على العلم الانطباعي فيلزم ماذكرنا كما لايخفى و تدبر .

والحاصل ان الاقسام اربعة فان العلم بالقوى اما حضوري واما حصولي . والحضوري اما للقوى بالقوى و اما للنفس بها ، والحصولي اما للنفس في مقام العاقلة واما للقوى بانطباع صورها فيها ، واحد الاقسام صحيح والباقي باطل منه.

الشيء اشد نورية واقوى تسلطاً على الغير كان ادراكه لذاته ولغيره اشد واقوى. واشد الذوات نورية هو الحق (جل ذكره) واقوى انحاء التسلط هو الأبداع المطلق، و التأييس بلاشركة وليس للنفس بالقياس الى هذا البدن الطبيعي وقواه الاالتحريك وضرب من الفاعلية غير التامة كما بين في موضعه. ولو كان تسلطها عليه وعليها بالابداع لكان ادراكهاله ولمافيه في الغاية، وليس كذلك لما ذكرناه، ومع ذلك تتفاوت النفوس في النورية والتسلط، وكلما كان نوريتها اشد وتسلطها على البدن اقوى كان ادراكها اقوى، اذكان حضور البدن لها اتم، ولوكانت ذات تسلط على غير بدنها كتسلطها على بدنها لادركته ايضاً بمجرد الاضافة الاشراقية القهرية من دون الافتقار الى قبولها الصورة وانفعالهاعنه، فالقبول جهة النقص، والقهر جهة الكمال والشرف. ونحن انما احتجنا الى الصورة في بعض الاشياء (كالسماء والكواكب وغيرهما مما نعلمه) باعتبار و قياس، لان ذواتها كانت غائبة عنا فاستحضرنا صورها. و تلك الصور هي معلومنا بالحقيقة لكونها مقهورة لنا. و لوكانت هي ايضاً حاضرة لنا كحضور آلاتنا ومافيها لما احتجنا في ادراكها الى صورة.

فاذن ثبت وتحقق ان النفس غير غائبة عن ذاتها ولا قواها ولاالصور المتمثلة في قواها محجوبة عنها، ولابدنها الجرمي مختف عليها، لكونها نوراً لذاتها ولها ضرب من التأثير في هذه الامور فالنور المجرد الواجبي وهو في اعلى مرتبة شدة النورية وله اضافة الابداع الى ماسواه الذي هو اعلى ضروب التأثير والايجاد، وله السلطنة العظمى والقهر الاتم لاجرم يعلم ذاته ويعلم ماسواه من العقول والاجرام وقواها ومايتمثل لها او ينطبع فيها، بمجرد اضافة المبدئية، فكما ان علمه بذاته لا يزيد على ذاته كذلك علمه بالاشياء لايزيد على اضافته الى الاشياء.

و ايضاً قدسبق ان كل ما هو كمال مطلق للموجود من حيث هو موجود فيجب له، واذا تحقق شيء منه في معلوله فتحققه له اولى، و كلما هو اولى فهو واجب له بالضرورة واذا صح العلم الاشراقي للنفس ففي واجب الوجود اولى، فيدرك ذاته لا بامر زائد ويدرك ما سواه بمجرد اضافة الاشراق اليها. ولو كان مدركاً لذاته بنور

زائد لكان ذاته أنور من ذاته . ولو كان مدركا للاشياء بصور مرتسمة في ذاته لكان قابلا وفاعلا ، فيلزم ما يلزم القول به من الشناعات .

قال :ومما يدل على ان هذا القدر كاف في العلم أن الابصار انما هو بمجرد اضافة ظهور الشيء الخارجي للبصر(١) عند عدم الحجاب ، فان من لم يكن الرؤية عنده بانطباع اشباح المقادير في الجليدية ولا بخروج الشعاع عنها يلزمه ان يعترف بان الابصار بمجرد مقابلة المستنير للعضو الباصر ، فيقع به اضافة اشراقية للنفس اليه لاغير . فاذن اضافته (تعالى) لكل ظاهر ابصار و ادراك . و تعدد الاضافات لايوجب تكثراً في ذاته ، ولاتجددها يوجب تغيراً في ذاته كما بين في موضعه **«فلايعزب عنه مثقال ذرة في السموات ولا في الارض»** فهذه طريقة هذا **« الشيخ الجليل »** في هذه المسألة وتبعه **«العلامة الطوسي»** «ره» وغيره . وحكم بصحتها كل من اتى بعده فان **«العلامة الطوسي»** شارح كتاب «الاشارات» لما رأى في اثبات الصور لذاته (تعالى) ورود كثير من الاشكالات ولم يقدر على حلها والتفصي عنها ، حاول طريقة اخرى لتصحيح مسئلة العلم **فقال** :العاقل كما لايفتقر في ادراك ذاته الى صورة غير ذاته التي هو بها هو ، كذلك لا يفتقر في ادراكه لما يصدر عن ذاته لذاته الى صورة غير صورة ذلك الصادر التي بها هو هو . واعتبر من نفسك انك تعقل شيئاً بصورة تتصورها او تستحضرها (٢) ، فهي صادرة عنك لابانفرادك مطلقا ، بل بمشاركة مامن غيرك . و مع ذلك فانت تعقلها بذاتها لابصورة اخرى ، لامتناع تضاعف الصور الى غير النهاية فاذا كان حالك مع ما يصدر عنك بمشاركة غيرك هذه الحال ، فما ظنك بحال العاقل مع ما يصدر عنه لذاته من غير مداخلة غيره فيه ؟ وليس من شرط كلما يعقل

---

(١) ليس المراد ان الابصار بمجرد الاضافة الاشراقية فالعلم ايضا كذلك لانه حينئذ يصير قياسا فقهيا . مع انه ليس هذا الاستدلال اولى من العكس بان يقال :العلم اضافة اشراقية فالابصار كذلك . بل المراد انا اثبتنا ـ برهاناً ـ ان الابصار بالاضافة الاشراقية فالآن نقول : العلم ايضا كذلك لان علمه (تعالى) يرجع الى بصره ـ ره قده .

(٢) من خزائن علمك بعدما تصورتها اولا ـ ره قده .

أن يكون المدرك محلا للصورة المعقولة فانك تعقل ذاتك مع انك لست بمحل لها بل كونك محلالها من شروط حصولها لك. الذي هو مناط عقلك اياها فان حصلت هي لك على جهة اخرى سوى الحلول فيك لعقلتها من غير حلول فيك فاذن المعلولات الذاتية للعاقل الفاعل لذاته حاصلة له من غير ان يحل فيه(١) فهو عاقل اياها بانفسها بلا حلولها فيه .

فاذا عرفت هذه المقدمة فاعلم : ان الواجب لذاته لما لم يكن بين ذاته و بين عقله لذاته مغايرة ، بل كان عقله لذاته هو نفس ذاته ، فكذلك لا مغايرة بين وجود المعلول الاول وبين تعقل الواجب له اذ عقله لذاته علة عقله لمعلوله الاول ، كما ان ذاته علة ذات المعلول الاول . فاذا حكمت باتحاد العلتين فاحكم باتحاد المعلولين فاذن وجود المعلول الاول هو نفس تعقل الواجب لذاته له . من غير استيناف صورة تحل في ذات الاول ، تعالى عن ذلك علو كبيراً .وقد عرفت : أن كل مجرد يعقل ذاته وغيره من المجردات (٢) : فالجواهر العقلية لما كانت تعقل ما ليست بمعلولات لها بحصول

---

(١) قد سبق من المصنف (قده) في الفصل المعقود لما وجده قادحا في منهب القائلين بارتسام الصور في ذاته انه لا تفاوت بين منهبي «الشيخ الاشراقي» والعلامة «الطوسي» (قدس سره) الا ان الشيخ المذكور اجرى القاعدة في الاجسام والجسمانيات ايضا ، وهذا العلامة لم يكتف بذلك بل جعل مناط علمه (تعالى) بها ارتسام صورها في المبادي العقلية والنفسية كما في منهب «ثاليس الملطي» واني لا اجد مخالفة بين منهب «الشيخ» و «العلامة» واتكلم فيما عسى ان تكون موضع الدلالة على ما نسب اليه وابين مراده من هذه العبارات : فمن جملتها هذه «فاذن المعلولات الذاتية» اقول : التوصيف بالذاتية ليس من باب التوصيف بالصفة المخصصة ، بل اشارة الى ان الكل ماليه بالذات اذ الوسائط ايضا منه ولا مؤثر في الوجود الا الله ، اوالمراد بها الوجودات قاطبة لان الوجود هو المجعول بالذات عند العلامة ايضا كما نقل كلامه في اوائل السفر الاول - س قده ،

(٢) لان كل مجرد عاقل وكل مجرد معقول ولانه لاحجاب فيما بين المجردات فكل مجرد يعقل غيره من المجردات سواء كان فوقه اوتحته اويكافئه ، فهذا وقوله : «فالجواهر —

سورها فيها ـ وهي تعقل الواجب الوجود ايضا ، ولاموجود الاوهو معلول للواجب (تعالى) . كانت صور جميع الموجودات الكليةوالجزئيةعلى ماهي عليه حاصلة فيها .

ـــــ العقلية لما كانت تعقل ماليست معلولات الى آخره » تأسيس لانتقاش الجواهر العقلية بصور ماليست معلولات لهـا وان الاول (تعالى) يعقلها ويعقل الصور التي فيها جميعا بالحضور لاان علمه (تعالى) بمعلولاته او علم الجواهر العقلية بمعلولاتها بحصول صورها حتى يكون علمه (تعالى) ببعض الاشياء حضوريـا وببعضها حصوليا كما فهم من هذه العبارات و نسب القول به الى «العلامة » (قده) . (فبيان مرامه قده) في انتقاشها بالصور انها (اي: الجواهر العقلية) تعقل ماليست بمعلولات لها بحصول صورها .

اما ماليست معلولات لها ، فكالعقول الطولية التي هي فوق العقل السافل مماهي علل له، وكالعقول العرضية كل بالنسبة الى الاخر ، اذلاعلية فيهـا ولذا سميت طبقة متكافئة ، و كصنم كل منها بالنسبة الى غير صاحبه لان كل صنم وطلسم معلول لربه وصاحبه المعتني به لالصاحب الطلسم الاخر .

و اما انها تعقل ماليست معلولات لها فلانه لاحجاب في المفارقات ولان كلامنها يعقل الواجب الوجود ، ولا موجود الا وهو معلول الواجب (تعالى) ، والعلم بالعلة مستلزم للعلم بالمعلول فكل معاليل الواجب (تعالى) لابدوان تكون معلومة لكل مجرد ، سواء كانت فوقه اوتحته وان كان ماهو تحته معلوماً له بالحضور .

و اما انها تعقل ماليست بمعلولات لها بحصول صورها ، فلا نه قدمر انه اذا لم يكـن المعلوم عينا للعالم ولا مقهورا و معلولاله لم يكن بد من استحضار صورته ، فلابد ان يكون علم كل مجرد بمافوقه وبمافي عرضه بالصورة اذليس له عليهما التسلط والاشراق . واماالواجب (تعالى) فهوعالم بالكل بالحضور لان كل موجوداما معلوله اومعلول معلوله ، فشرط العلم الحضوري بالغير (وهو التسلط) حاصل له بالنسبة الى الكل ،كيف ؟ ! وهويعلم ذاته ، و ذاته علة للمعلول الاول فيعلمه ثم يعلم المعلول الاول وهوعلة للثاني ، والعلم بالعلة مستلزم للعلم بالمعلول فيعلم الثاني ايضا بالحضور كالمعلول الاول وهكذا الى آخر الموجودات ، وكذا كل مجرد يعلم مادونه من معاليله بالحضور بقاعدة الاشراق والتسلط عليها ، والاحتياج الى الصور لعلمها بمافوقها ، فالمبـادي العالية تعلم الاجسام التي هي معاليلها بالحضور فضلا عن مبدء المبادي ـ س قده .

و الاول الواجب يعقل تلك الجواهر مع تلك الصور لا بصور غيرها بل باعيان تلك الجواهر والصور و بهذا الطريق يعقل الوجود على ما هو عليه (١) فاذن « لا يعزب عنه مثقال ذرة في السموات ولا في الارض » من غير لزوم شيء من المحالات المذكورة قال: «واذا تحققت هذا الاصل و بسطته ظهرت لك كيفية احاطته بجميع الموجودات الكلية والجزئية (٢) وذلك فضل الله يؤتيه من يشاء» فهذا ماذكره هذا « العلامة » واذا تأملت فيه وجدته بعينه طريقة «الشيخ الاشراقي» بادنى تفاوت وهي التي ارتضاها كل من نظر فيها، ولم يقدح فيها احد. و هي مقدوحة عندي بوجوه من القدح و قد مضى بعضها و بقي البعض و لا بأس باعادتها مع ما بقي لما في التذكير من زيادة التوضيح والكشف.

فنقول : يرد عليها امور :

الاول انها تبطل العناية الالهية السابقة (٣) على جميع الممكنات الدال عليها النظام العجيب والترتيب الفاضل ، ولا يكفي في الاعتذار ما ذكر مجيباً عن ذلك: «بأن جودة النظام وحسن الترتيب الانيق في هذا العالم انما هي ظلال ولوازم للنسب الشريفة والترتيب الانيق الواقع بين المفارقات فان للعقول المفارقة كثرة وافرة عنده، و لها سلاسل طولية وعرضية و هيئات عقلية ونسب معنوية ، فذوات هذه الاصنام تابعة لذوات اربابها وهيئاتها لهيئاتها ونسبها لنسبها » وذلك لانا نقول : هب ان هذا النظام

---

(١) اي كما يعقل الجواهر العقلية وصورها بالحضور كذلك يعقل الوجودات العينية المادية بالحضور لقاهريته وتسلطه عليها - س قده .

(٢) بان يقال : الجواهر النفسية ايضا تعقل ماليست بمعلولات لها بحصول صورها ، و الاول الواجب يعقل تلك الجواهر و صورها باعيانها لابصور غيرها . و المراد بالكلية : الصور المعقوله الحاضرة باعيانها المرتسمة في الجواهر العقلية و النفسية و بالجزئية : الموجودات العينية من المجردات والماديات -س قده .

(٣) الحق انها لاتفي باثبات العناية لاانها تبطلها، فعلى من اعتمد عليها ان يثبت سنخا آخر من العلم توجه به العناية الالهية - ط مدظله .

تابع لنظام ذلك العالم ' فما السبب الباعث لنظام ذلك العالم لو لم يكن ذاته بحسب صقعه الالهي مشتملا على افضل نظام واحسن جمعية ، لا نظام افضل منه و لا احسن واكرم دفعاً للدور والتسلسل ؟ ولقدبين «المعلم الاول» في « اثولوجيا» هذا المقصد بما لامزيدعليه ·

الثاني ان كون العلم اضافة محضة غيرصحيح سواء سميت اشراقية ام لا (١) اذ من العلم ما يكون مطابقاً للواقع (٢) ، ومنه غير مطابق له فيسمى بالجهل وايضاً من العلم ما هو تصور ومنه ماهو تصديق ' والاضافة لايمكن تقسيمها الى هذه الاقسام وقوله :«وتقسيمهم العلم في اوائل المنطق الى التصور و التصديق انما هو في العلوم التي هي غيرعلم المجردات بذواتها ، وغيرالعلم بالاشياء التي يكفي في العلم بها مجرد الاضافة الحضورية» غيرمستقيم (٣) لان مطلق العلم معنى واحد وحقيقة واحدة، لايمكن

---

(١) اشارة الى ان كون الاضافة اشراقية بمجرد الاسم على مذهب «الشيخ الاشراقي» وانما هي مقولية لان الوجود الحقيقي الذي هوالاشراق بالحقيقة عنده اعتباري ، فلم يبق الاشيئية الماهية والماهيات غواسق صرفة لااشراق لها في ذاتها فاضافته مقولية ، وهي غير منصورة في الجهل المركب وفي العلم بماليس له وجود خارجي . وايضا لماكانت الاضافة اعتبارية لاصورة لها ملحوظة بالذات ـ والتصور والتصديق صورة ـ لم يمكن تقسيمها اليهما ـ س قده.

(٢) لايخفى أن العلم بالاضافة الاشراقية مرجعه الى العلم الحضوري من العلة لمعلولها ، والمطابقة واللامطابقة من خواص العلم الحصولي دون الحضوري وكذا الانقسام الى التصور و التصديق ، الذي ذكره (قده) ـ طمدظله.

(٣) اي: في العلم الذي هومجرد الاضافة بناء على كونها مقولية لان مطلق العلم معنى واحد وهو من أعلى الكمالات وحقيقة نورية فلايمكن كون بعض افراده امرا اعتباريا هو الاضافة· واما تخصيص مقسم التصور والتصديق بالعلم الحصولي وان الحضوري ليس تصوراً وتصديقا فهوحق والمصنف (قده) لامهرب له عنه في علم الشيء بذاته وعلمه بغيره حضوريا ' لان التصور والتصديق من المعقولات الثانية فلايمكن ان يكون الوجود العيني تصوراً وتصديقا ولايرد عليه (قده) ماأورده على «الشيخ» انه معنى واحد لان هذا لاينافي كون بعض افراده صورة و بعضها وجوداً واشراقاً لان كليهما نور وكمال بخلاف الاضافة المقولية ـ س قده .

ان يكون بعض افراده اضافة و بعضها صورة اذ كل مورد قسمة ليس انقسامه الى الافراد الا بقيود متخالفة تضم اليه و يحصل منه مع كل ضميمة قسم واحد فالمورد مشترك بين الاقسام ولايجوز مثل هذا الاشتراك لامر بين الاضافة وغيرها ، لانها غير مستقلة المعنى . وهذا مما يظهر بادنى تأمل .

والثالث ان العلم كما بين في موضعه (١) اما بالتعقل او التخيل او التوهم اوالاحساس ، وليس من العلم شيء خارج عن هذه الاقسام ويلزم على مذهبه اما كون البارى والمجردات العقلية في ادراكها للاجسام والصور الخارجية وكذا في ادراكها للمثل الادراكية المرتسمة في المدارك الجزئية حساسة (٢) ، واما ان يوجد قسم من العلم خارجاً عن الاقسام المذكورة . وهذا غير وارد على القائلين بأن العلم مطلقا هو

---

(١) فيما في سابقه - طمدظله.

(٢) ان اراد كون البارى اوالمجرد مدركا للجزئيات المادية و علمه احساسا (اى مشاهدة لها) سلمنا الملازمة ومنعنا بطلان اللازم ، كيف ؟! ومن يرجع علمه الى بصره لايتحاشى عن ذلك ، بل يباهى به وكل من يقول انه (تعالى) سميع وبصير وليس له جارحة لتنزهه وغناه عنها كالمصنف (قده) وغيره من المحققين ليس له بد من ان يقول معناه ان كل وجود حاضر له ومن جملتها المبصرات والمسموعات وبالجملة المدركات الجزئية ، فهو بصير بها سميع لها بنحو المشاهدة لا بنحو العلم بها كما يقول بعض المتكلمين ، الا ان حضورها لنا انما هو لقوانا وجوارحنا لحاجتنا وحضورها له لذاته فهو سمع كله وبصر كله كما في الاحاديث . وان اراد كونها حاسة اى قوة فى جارحة مادية منعنا الملازمه . والحاصل ان علمه الحضورى بالجزئيات احساس (اى مشاهدة و ادراك) فانه (تعالى) كما انه عالم كذلك مدرك ، والادراك قد يقابل التعقل والعلم كما في كلامه (قده) بعد اسطر «فان لكل صورة مادية كائنة فاسدة صورة ادراكية» الى آخره ، وقوله: «وكذا في ادراكها المثل الادراكية» الى آخره ، الغرض منه ان الاشكال في الجزئي المادى والممتدات والمتقدرات ، واما الجزئى المجرد فلا اشكال فيه وان لم يكن العلم به عنده و الشيخ الاشراقى» بالصورة لان العلم بالصور الكلية وبالجزئى المجرد كلاهما تعقل ، اما تسمع امثال قولهم «كل مجرد عاقل بذاته» ؟ - س قده.

بالصور في ادراك البارى او المفارق للخارجيات والجزئيات ، فان هذا التقسيم للعلم انما هو باعتبار ما يكون معلوماً بالذات لا بالعرض ، فان هذا القيد معتبر في التقسيمات كلها وان لم يذكر .(١) فاذن ادراك هذه الامور المادية عن كل مدرك انما هو بتبعية صورها الادراكية مطلقا على ماذهبنا اليه (٢) وادراك المفارق اياها بتبعية الصور المعقولة ؛ فان لكل صورة مادية كائنة فاسدة صورة ادراكية ذات حيوة وتعقل ، ولتلك الصورة ايضاً صورة عقلية ، وهي وجهها الثابت عندالله ، وهي المعقولة بالذات ومادونها ايضاً معقولة له لكن بتبعية تلك الصورة فاحتفظ بهذا التحقيق فانه نافع جداً (٣) .

والرابع ان الاضافة متأخرة الوجود عن وجود الطرفين (٤) .فيلزم الحاجة له في اشرف صفاته الى مخلوقاته .

الخامس انا قد بينا في كثير من مواضع هذا الكتاب بالبرهان ، أن شيئاً من الاجسام الطبيعية وصورها المادية وهيئاتها ، لا يمكن أن يكون مدركاً بالذات (٥)

---

(١) فاذا قيل (مثلا) : المتحيز اما اجسام بسيطة اومركبة لم يقل : الهيولى والاعراض ايضا متحيزات اذ المقصود هو المتحيز بالذات ، وكذا اذا قيل : المبصر اما ضوء او لون لم يقل: الجسم وبعض الاعراض الاخرى ايضا مبصرات اذ المقصود هو المبصر بالذات وبالجملة مراده(قده) ، ان العلم بالجزئيات المادية و المتغيرة ليس علما بالذات عندهم حتى يرد عليهم انه من اى قسم من الاقسام الاربعة بخلافه عند والشيخ الاشراقي» -س قده .

(٢) من ان الصور الادراكية هي العقول النورية -س قده .

(٣) لانه ايضا احد مسالك اثبات المثل النورية ، اذ لو كانت الانواع المادية صالحة للعلم لكفت كما قال القائل بالعلم الحضوري بالماديات وانها لما كانت حاضرة عنده (تعالى) وله التسلط المطلق عليها فاية حاجة الى الصور ». س قده .

(٤) فيه انه كذلك في الاضافة المقولية دون الاضافة الاشراقية -ط مدظله .

(٥) قد عرفت أن المانع الذى ابداه (من غيبة الكمالات المادية واحتجاب اجزاء الاجسام والحركات بعضها عن بعض) مرفوع بالنظر الى شمول الحركة جميع المقولات باعتبارها حركة توسطية وبالنظر الى الوحدة الحاكمة على كل من الاجسام النوعية ، و في بعض كلمات ←

وليس لها ايضاً حضور جمعي عند شيء الا بامثلتها الحسية اوالعقلية ولاجل ذلك كان ادراكها عند الحكماء بصورة منتزعة منها لابنفسها . فكيف ذهب هذا الشيخ العظيم والعلامة الطوسي (ره) (١) ومن وافقهما الى الاكتفاء بغير الصور الادراكية في ادراك هذه الاكوان المادية .

والسادس ان قوله: «ومن لم يكن الابصار عنده بانطباع اشباح المقادير في الجليدية ولا بخروج الشعاع عنها ، يلزمه الاعتراف : بأن الابصار بمجرد مقابلة المستنير للعضو الباصر» منظور فيه اذ ذلك الاعتراف غير لازم ، بل اللازم انما هو غيره ، وهو ماذهبنا اليه وقررناه بان النفس اصبحت عند تلك المقابلة مخترعة للصور المبصرة في غير هذا العالم ، نسبتها الى النفس بالقيام الاتصالي كنسبة الصور العقلية القائمة بذاته (تعالى) لا بالحلول ، تعالى عن ذلك علوا كبيراً.

السابع : انه ذهب الى ان التخيل ليس بحصول الصور الخيالية في شيء من اجزاء الدماغ بل بمطالعة النفس لما في عالم المثال . و التي هناك من الصور ليس شيء منها عنده من معلولات النفس حتى يكون لها القهر والسلطنة عليها(٢) فبطل ماقرره من القاعدة المذكورة من ان ادراك الشيء لذاته بكونه نوراً ، وادراكه لغيره بكونه قاهراً عليه ومراده من القهر ليس الا العلية بنحو ، فلا قهر لماليس بعلة ، ولا قهر على ماليس بمعلول ، فانفسخت قاعدته في ادراك النفس للخياليات .

والثامن: انه يلزم عليه ان لايعلم البارى جل ذكره شيئاً مما سواه في مرتبة

←المصنف اعتراف مابذلك كماسيجيء في الوجه الثامن أن للطبائع المحركة غايات ولها ضرب من الادراك لغاياتها ـ ط مدظله .

(١) قدنسب فيماسبق الى «العلامة» التفصيل وهذا ينافيه ولعله (قده) يعتقد التشابه في كلامه ، وقدعرفت انه محكم فلاتغفل ـ س قده .

(٢) ويرد عليه ايضا مثله في الابصار اذلاقهر ولاتسلط للنفس بالنسبة الى الموجودات الخارجية حتى تبصرها بالاضافة الاشراقية ، وقداورد هذا الاعتراض في كتبه على « الشيخ» ـ س قده .

ذاته (١) ، لاعلى وجه التفصيل ولاعلى وجه الاجمال . لان العلم الاجمالي له بالاشياء باطل عنده ، كما ذكره في كتاب «المطارحات» وزيّف القول به، واللازم باطل . و كيف يجوّز (٢) صاحب بصيرة أن الذى اوجد الاشياء واقتضاها بذاته ، لايكون فيه علم بها ؟ ، مع ان الحكماء قد اثبتوا للطبائع المحركة للمواد غايات ذاتية فى افاعيلها ، والعلة الغائية متـأخرة عن الفعل وجوداً متقدمة عليه قصداً ، فيلزمهم القول بضرب من الادراك فيها للغايات افاعيلها . فماظنك بمبدع الكل هل جاز ان يوجد الاشياء جزافاً ؟ فهذه وجوه من القدح في هذا الرأى.

واما تحاشيه وتحـاشي من تبعه من القول بالصور الألهية ، لظنهم انه يلزم حلول الاشياء فى ذاته و فى علمه الذى هو عين ذاته ، فقد علمت : ان ذلك غير لازم الاعند المحجوبين عن الحق ، الزاعمين انها كانت غيره (تعالى) وكانت اعراضاً حالّة فيه واما اذا كانت عينه من حيث الحقيقة والوجود وغيره من حيث التعين والتقيد فبالحقيقة ليس هناك حالٌ ولامحل بل شيء واحد متفاوت الوجود بالكمال والنقص والبطون والظهور ونفس الامر (٣) عند التحقيق عبارة عن هذا العلم الألهى الحاوى

---

(١) يردعليه ماأوردناه على اول الوجوه ، فالحق ان الذى اثبته من العلم الاشراقى فى مقام الفعل حق لامرية فيه لكنه لايكفى فى العلم الذاتى الكمالى -ط مدظله .

(٢) جل جناب الشيخ عن هذا التجويز كيف ؟ ! وكل مجرد عاقل لذاته و هو علمه بذاته تفصيلا وهو بعينه علمه بماسواه اجمالا ، والعلم الاجمـالى الكمالى متفق عليه والاجمالى الذى ابطله « الشيخ » امابنحو الاقتصار واما فى مرتبة الفعل وبالجملة نفى الخاص ، بل يقول الوجودات العينية بماهى علم الله (تعالى) واحدة وحدة حقة اضمحلت عندها الكثرات وسابقة سبقا أزليا وهى بماهى مضافة الى الاشياء كثيرة ومتأخرة عنها بماهى مضافة الى الحق (سبحانه) ولكن لابد اماان يقول حقيقة الوجود لابشرط مرتبة الذات كماهو مذهب الصوفية ، اويقول انها بماهى مضافة الى الحق كانت من صقع الربوبية موجودة بوجود الله باقية ببقائه لاهو ولاغيره ، فهى بهذا النظر علمه التفصيلى السابق . س قده .

(٣) هيهنا سؤالان : احدهما ان الصور الالهية عنده (قده) مأولة بالمثل النورية—

لصور الاشياء كلها كليها وجزئيها قديمها وحادثها ، فانه يصدق عليه انه وجود الاشياء على ماهي عليها . فان الاشياء موجودة بهذا الوجود الالهي الحاوى لكل شيء اذ الاشياء كما ان لها وجوداً طبيعياً ووجوداً مثالياً ووجوداً عقلياً فكذلك لها وجود الهي عند العرفاء ، و هذا الوجود اولى بان يكون عبارة عن نفس الامر ، ولا يلزم من ذلك ثبوت المعدومات ، اذ ثبوت المعدوم الذى حكم عليه انه محال عبارة عن انفكاك الشيئية عن الوجود مطلقا ، لا انفكاكها عن الثبوت الخارجي مع تحققها بالوجود الرباني وظهورها فيه وسيأتيك زيادة ايضاح لهذا المطلب .

فان قلت : العلم تابع للمعلوم ، فكيف يكون هذا العلم الذى هو الذات الالهية تابعاً للاشياء ؟.

قلنا : هذا العلم الالهي لكونه كالقدرة والارادة و نظائرهما (من الصفات الاضافية

—الافلاطونية كما مر غير مرة وسيجيء ايضا ان العلم الالهي قبل وجود ماعداه ، سواء كانت صوراً متصلة او منفصلة ، بل كفى شاهدا قوله: «متفاوت الوجود بالكمال والنقص» فكيف جعلها الوجود الالهي الحاوى لماهيات الاشياء اللازمة لاسمائه اللازمة لذاته لزوما غير متأخر فى الوجود عن وجود المسمى فى كلتيهما ؟ . **وثانيهما** ان نفس الامر اما حدذات الشيء مع قطع النظر عن فرض الفارض واعتبار المعتبر ، واما عالم العقل . وأما تفسيره بالوجود الالهي والعلم الالهي الذاتي فهل له وجه ام لا ؟

والجواب اما عن السؤال الاول فهو ان فى كلامه (قده) اشارة الى تأويل آخر للصور العلمية وهو انها الماهيات و الاعيان الثابتة الموجودة بوجود الله (تعالى) او اشارة الى شدة الاتصال بين الوجود الجبروتى لكل شيء و الوجود اللاهوتي لها فعبر عن الاول بالثاني .

واما عن السؤال الثاني فنقول : اما المراد بالامر عالم الامر ولا بأس بتفسيره بالوجود اللاهوتي للاشياء لانه النحو الاعلى لوجودها الامرى ، واما المراد به نفس الشيء ولا بأس بالتفسير المذكور لان شيئية الشيء بتمامه و كماله و ذات الشيء بباطن ذاته ونحو اعلاه وماهو « لم هو» فبالحقيقة هذا التفسير داخل فى تفسير نفس الامر بحدذات الشيء ، وماهو عليه الشيء كما اشار (قده) اليه س قده .

اى : من الحقائق المضافة الى الاشياء) فله اعتباران : **احدهما** اعتبار عدم مغايرته(١) للذات الأحدية ، وهى بهذا الاعتبار من صفات الله ، وغير تابعة لشيء بل الاشياء تابعة له اذ به صدرت وجودات الاشياء في الخارج و لهذه الجهة قيل : علمه (تعالى) فعلى **وثانيهما** اعتبار اضافته الى الاشياء ، وهو بهذا الاعتبار تابع للاشياء متكثر بتكثرها وسنشبع القول فى تحقيق هذا المقام عند بيان كيفية علمه بالاشياء ، على طريقة اصحاب المكاشفة الذوقية و نحن قد جعلنا مكاشفاتهم الذوقية مطابقة للقوانين البرهانية والكلام فى كون علمه تابعاً للمعلوم ام المعلوم تابعاً له ، الاليق بذكره ان يكون هناك منهجنا .

الفصل (١٢)

فى ذكر صريح الحق وخالص اليقين ومخ القول فى علمه تعالى السابق على كل شيء حتى على الصور العلمية القائمة بذاته التى هى بوجه عين الذات وبوجه غيرها كما بيناه .

وهذه المرتبة من العلم هى المسماة بالغيب المشار اليه بقوله (تعالى) **وعنده مفاتح(٢) الغيب لايعلمها الاهو** فالمفاتيح هى الصور التفصيلية (٣) و الغيب هو

---

(١) وبعبارة اخرى: هذا العلم باعتبار نفس وجوده ونوريته متبوع ، و باعتبار تعينه و تلونه بتعينات الماهيات والوان الاعيان الثابتة الذاتية لها ، تابع لها ، اذ لالون له فى ذاته ولا شأن له الا النورية والظهور والابراز والاظهار لما كمن فى ذاتها ، بلاجعل تركيبى ، بل ولا بسيطى لانها صور اسمائه اللامجعولة بلامجعولية الذات ـ س قده .

(٢) المفاتح جمع مفتح بفتح الميم وهو الخزينة ، وورد ايضا جمع مفتح بكسر الميم وهو المفتاح ، وهو (قده) قداخذ بثانى المعنيين ، ومآلهما وان كان واحداً حيث ان من عنده مفاتيح الخزائن هو عالم بما فيها قادر على التصرف فيها كيف شاء عادة كمن عنده نفس الخزائن الاان فى كلامه (تعالى) فيما يشابه هذا المورد ما يؤيد المعنى الاول ، فانه كرر ذكره خزائنه» وخزائن رحمته» فى مواضع شتى من كلامه ولم يذكر لها مفاتيح فى شيء من كلامه .

(٣) وانما لايعلم ذواتها ايضاذواتها لانها لاستغراقها فى شهود الحق لاخبر لها عن ـ

مرتبة الذات البحتة المتقدمة على تلك التفاصيل . و المقصود في هذا الفصل بيان شهوده(تعالى) للاشياء كلها فيهذه المرتبة الاحدية التى هيغيب كل غيب . وابسط من كل بسيط .

وهذا المطلب يمكن بيانه بوجهين : **احدهما** منجهة كونه (تعالى) عقلا بسيطا وهى طريقة قدماء الحكماء **وثانيهما** وهو منهج «الصوفية» المحققين . من جهة اتصافه بمدلولات الاسماء والصفاتفيمرتبةذاته (١) وانها ليست منقبيلاللوازم المتأخرة بلحالها كحال المهية بالقياس الى وجودها . مع ان الواجب ليسذامهية وكلا الوجهين دقيق غامض يحتاج دركه عندتعلمه و استفادته من المعلم البشرى و سماعه منه الى لطف قريحة وصفاء ضميرفكيف فياستنباطه و استفاضته منالملكوت؟

اماالمنهجالاول فلنمهدلبيانهاصولا :

احدهــا ان كل هوية وجودية هى مصداق بعض المعانــى الكلية فى مرتبة وجودها وهويتها ، وهيالمسماة فيغيرالواجب بالمهية عندالحكماء و بالعين الثابت عند «الصوفية» وذلكالبعض قد يكون متعدداً وقديكون واحداً . و يقالله : المهية البسيطة . والمعانيالمتعددة قد تكون موجودة بـوجود واحد ، و يقال لها البسيط الخارجى كالسواد مثلا ، وقد تكون موجودة بوجوداتمتعددة ، ويقاللها المركب الخارجى، كمهية الحيوان المأخوذ جنسه من مادته (وهوالجسم النامى) و فصله من

---

١ ذواتها الامن حيثكونهـا انواره ، ولايكتنهها الاهو ـ سقده .

(١) هذامبنى علىماوجه بهكلامهم فيالتوحيد بالوحدة التشكيكية وكون مقامالاحدية (وهواعلى مراتب الوجود الذى حده انلاحدله) هومقام الذات وسائر المراتب مراتب من الوجود حقيقة . واماماهو ظاهر كلامهم من قصر حقيقة الوجود فيه (تعالى) و كون وجود غيره مجازيا فللذات اطلاق الوجود وما يفرض هناك منالتعينات الكلية (وهى الاسماء والصفات) والجزئية (وهىالحدود والماهيات الامكانية) فهيجميعادون الذات ومنهاالتعين العلمىحتى علم الذات بالذات ثم العلم و القدرة و سائر الصفات الذاتية تعينات قبل ظهور الكثرة والغيرية ـ ط مدظله .

صورته (وهو الحساس) ثم لابدان يكون لمادته وصورته ضرب من الاتحاد في الوجود حتى لاتكونا بمنزلة الحجر الموضوع بجنب الانسان ، والا ، فلم تكن المهية مهية واحدة . وجهة الوحدة انما توجد في جانب الصورة لافي ناحية المادة ، لان الصورة هي اقوى تحصلا من المادة . لانها مفيدة المادة كما بين في موضعه وكونها جهة الوحدة عبارة عن كون الصورة (كالحساس مثلا) مصداقاً بنفس ذاته لحمل جميع المعاني، التي بعضها بازاء المادة كمفهوم الجسم النامي ، لا بأن يكون ذلك المعنى جزء للمهية. والا لكان المفروض فصلا، نوعا، والمفروض جنساً لنوع جنساً لفصله، والمفروض فصلا مقسماً فصلا مقوماً (١) ولابان يكون عارضاً لازماً له ، اذ المبدء الفصلي في مرتبة هويته و ذاته مصداق للمعنى الجنسي وما قيل في المشهور : ان الجنس عرض او عرضي للفصل ليس المراد منه عارض الوجود كالضاحك والكاتب بالقوة بالنسبة الى الانسان المتأخر وجوده عن وجود المعروض ، بل المعنى بذلك العروض ان المعنى الجنسي ليس داخلا في مهية الفصل الاشتقاقي ، اذ لامهية له . والسر في ذلك : ان كلا من الفصول الاشتقاقية - التي هي مطابقة للفصول المحمولة و المنطقية باصطلاح آخر غير الذي يذكر في المنطق - هو نحو خاص من الوجود الخارجي (٢) والوجود لاحد له ولامهية

---

(١) لزوم هذا دون اثباته خرط القتاد لان الجنس المقسم (بالفتح) بالفصل صار مقوما للفصل حيث فرض الجنس جزء للفصل لاالفصل جزء للجنس وكون الشيء جزء لشيء لايستلزم العكس ، فان الحيوان جزء الانسان والانسان ليس جزء للحيوان ولاعيناله ، بل عارض له ، ولعل مراده ان الفصل المقسم الذى فرض بتمامه عارضا للجنس يلزم ان لايكون بتمامه عارضا بل بعضه مقوم الجنس اى ليس بخارج عنه، بل عينه -ره- .

(٢) كون الفصل نحواً من الوجود اوكون الصورة كذلك بظاهره مشكل ، فان الوجود لافصل ولاجنس ولانحوهما . ثم ان كون الشيء نحواً من الوجود لاينافى ان يكون لماهية كما ان النوع كالبياض نحو من الوجود وله ماهية ، وكيف يجوز ان لايكون للفصل الاشتقاقى (و هو المأخوذ منه الفصل المنطقى) ماهية ؟، والفصل القريب للجسم وهو البعيد للانسان (مثلا) وهو الصورة الجسمية المعبر عنها في الحد ، بالقابل للابعاد ، والنفس النباتية التى هى بازاء *

فاتصاف ذلك النحو من الوجود (اى الوجود الفصلى) بالمعنى الجنسى ليس كاتصاف المعروض بالعارض اللازم اتصافاً خارجياً من حيث ان للمعروض وجوداً و للعارض وجوداً آخر، اذ وجود الفصل الاشتقاقى (وهو الصورة النوعية) فى الخارج متضمن فيه المعنى الجنسى ، بل انما يكون المغايرة و الاتصاف فى ظرف التحليل و هذا معنى قولهم الجنس عرض للفصل . اى مفهوم الجنس غير مفهوم الفصل ، وهما معاً موجودان بوجود واحد ، هو وجود الفصل الاشتقاقى والمقصود: ان المعانى المختلفة الموجودة بوجودات متعددة قد تكون موجودة بوجود واحد كالفصل الاخير للانسان وهو الناطق بل النفس الانسانية من حيث ان مفهوم الجوهر ومفهوم القابل ومفهوم الجسم الطبيعى ومفهوم النامى ومفهوم الحساس كلها موجودة بوجود الناطق فى هذا النوع الانسانى و بعض هذه المفهومات موجود بغير هذا الوجود فى نوع آخر غير الانسان ، مثلا طائفة منها موجودة بوجود واحد آخر فى الحيوان غير الناطق وهى من الجوهر الى الحساس ، و طائفة اخرى (وهى بعض تلك الطائفة)موجودة بوجود واحد آخر فى النبات ، وطائفة اخرى فى الجماد ، وبعضها (كالجوهر القابل للابعاد ذى الطبيعة الجسمية) فى الجسم العنصرى ، وبعضها وهو الجوهر ذو الابعاد يوجد فى الجسم المقدارى الجوهرى واما مفهوم الجوهر فقط فهو بازاء وجود الهيولى فعلم من هذا ان الاشياء الكثيرة المتكثرة

*النامى فى الحدو النفس الحساسة المحركة التى هى بازاء الحساس و المتحرك بالارادة كلها لها ماهيات . والالم تكن ماهية لشىء والجواب ان المراد فصول الجواهر كالنفوس الناطقة والعقول المفارقة والانسان ،وهو(قده) كثيرا مايصرح (تبعاً للشيخ الاشراقى) ،بان النفوس الانسانية والعقول انوار محضة ووجودات صرفة بلاماهية ، وسر،ان الماهية هى المفهوم الحاكى عن الوجود المحدود الضيق ، والعقول موجودات وسيعة وكذا النفوس لا وقوف لها عند حد محدود وسياتى بعد أسطر نفى الفصول الوجودية عن انواع الحيوان سوى الانسان الا تأكدات الاجناس وان فصولها المذكورة فى حدودها ليست وجودات عليحدة وليست ايضاعدميات ،اذ العدمى لا يكون جزء للانواع المحصلة . و الحاصل ان الفصل الوجودى الكمالى ليس الا للنوع الاخير الذى هو الانسان وهو النفس القدسية وهو نحو من الوجود بلاماهية -س قده .

الوجود توجد بوجود واحد .

الاصل الثاني : انه كلما كان الموجود اقوى وجوداً واتم تحصلا ،كان مع بساطته اكثر حيطة بالمعاني (١) واجمع اشتمالا على الكمالات المتفرقة في سائر الاشياء غيره ، كما يظهر من حال المراتب الاستكمالية المتدرجه في الكمال من صورة الى صورة متعاقبة على المادة بحسب تكامل استعداداتها لقبول صورة بعد صورة الى ان تبلغ مترقية الى صورة اخيرة تصدر منها جميع مايصدر من السوابق الصورية، لاشتمالها من جهة قوة الوجود على مبادى تلك الافاعيل باجمعها مع احديتها .

الاصل الثالث : انه ليس يلزم من تحقق كل معنى نوعى في موجود وصدقه عليه ان يكون وجوده وجود ذلك المعنى لان وجود الشيء الخاص به هو ما يكون بحسب ذلك الوجود متميزاً عن غيره من المعاني الخارجة عن مهيته وحده . فوجود الانسان (مثلا) ليس وجود الحيوان بما هو حيوان ، وان اشتمل على حده ومعناه ، ولاوجود الحيوان هووجود النبات وان اشتمل على حده ومعناه وهكذا ولاتظنن : انه كما يوجد في الانسان فصل (٢) كمالي زائد على الحيوانية المطلقة

---

(١) وانما لاينافى كثرتها بساطته بل كانت مؤكدة لبساطته لان المعاني الكمالية كلما كانت اكثر انتزاعا من الوجود كشفت عن ان استجماعه للكمالات واستيفائه للخيرات اكثر ،و نوره أنهر وأبهر ، وسلبه وفقده اقل وأندر -س قده .

(٢) والا لم يكن الانسان نوعا اخيراً مشتملا على كل الانواع ، اويلزم ان يكون مركبا من الاجزاء غير المترتبة في العموم والخصوص وهي الفصول المتكافئة ،ولايخفى ان التباين بين الانسان والفرس (مثلا) على ماذكر (قده) باعتبار الاخذ بشرط لا وباعتبار كون التفاوت كتفاوت المادة والصورة فالكل بشرط لا مواد وهو الصورة الاخيرة ، ولا بشرط ،اجناس وهو الفصل الحقيقي ،وفيك انطوى العالم الاكبر .

ان قلت: كيف يتحقق الجنس بلا فصل ؟اوالمادة بلا صورة ؟والفصل علة الجنس والصورة علة المادة . **قلت** : نفي الخاص لايستلزم نفي العام فان الفصل الاخير في النوع الاخير فصل الكل ، والصورة الاخيرة فيه صورة الكل كما اشرنا اليه بان كل الانواع لابشرط اجناس وه

فكذلك يلزم ان يتحقق في كل نوع من الحيوان كمال آخر وجودي زائد في وجوده على مطلق الحيوانية ، ولايلزم من ذلك ان يكون الفصول فيما وراء الانسان امورا عدمية ، اذ ربماكان تأكد وجود المعنى الجنسي و فعليته مانعاً من قبول الموضوع لكمال آخر وجودي ، اذالمعنى الواحد الجنسي (كما سبق في مباحث المهية) صالح للنوعية كماهو صالح للجنسية ، وليس هذا التفاوت بمجرد اخذه لا بشرط شيء حتى يكون جنساً ، واخذه بشرط لاشيء حتى يصير نوعاً كما ذكروه وان كان المذكور صحيحا من جهة مراعاة احكام المعاني والمهيات لكن منشأ ذلك ومبناه على احكام الوجودات وانحائها من الشدة والضعف ، فقد يكون لامر واحد وجود ضعيف ووجود آخر قوي وضعف الوجود يستدعي الاستهلاك بوجوده في وجود آخر ، والانتقال من وجوده الى وجود ما هو اكمل و اقوى ، فالوجود النباتي للمعنى النوعي الذى هو عبارة عن الجسم النامي متى كان قوياً في باب التغذية والتنمية والتوليد (كالاشجار) يكون تاماً بالفعل في باب نوعه فلا يمكن انتقاله الى كمال نوع آخر وقوة اخرى كمبدء الحس وهذا بخلاف الجسم النامي الموجود بوجود النطف والمواد الحيوانية فانه صالح لان ينتقل من نوعه الى نوع اكمل منه فيصير المعنى النوعي المحصل في باب النبات معنى جنسياً مبهم الوجود غير محصل في باب الحيوان ، فظهر: ان الوجود المحصل الخاص بالجسم النامي هو الذى وجدت به الاشجار والنباتات لا الذي يوجد به الحيوان ، وكذا القياس في الحيوان بالنسبة الى الانسان ، وكل جنس بالنسبة الى نوع تحته من الاجناس والانواع المترتبة . فظهر وتبين مما قررناه :انه يجوز ان

---

* الفصل الاخير فصلها ، وبشرط لا مواد والصورة الاخيرة صورتها ، ولا سيما على القول باتحاد النفس الناطقة بالحركة الجوهرية مع العقل الفعال كما في النفوس الكلية الالهية ، والعقل الفعال هو المحصل للانواع الكائنة باذن الله المتعال وجامع لفعلياتها كما ان الهيولى مجمع قواها واستعداداتها . هذا هو المشرب الاهنأ الاعذب و هنا بيان آخر اقرب الى الاذهان وهو ان يكون المرادان الحيوانية (مثلا) نوع في الحيوانات لاجنس لها كما لافصل لها الا في الانسان .س قده.

يكون تمام حقيقة شيء بعض حقيقة شيء آخر.

الاصل الرابع : ان كلما تحقق شيء من الكمالات الوجودية في موجود من الموجودات فلا بد ان يوجد اصل ذلك الكمال في علته. على وجه اعلى واكمل. وهذا مما يفهم من كلام «**معلم المشائين**» في كثير من مواضع كتابه في الربوبيات المسمى« **باثولوجيا** » ويعضده البرهان ويوافقه الذوق السليم و الوجدان . فان الجهات الوجودية للمعلول كلها مستندة الى علته الموجدة ، وهكذا الى علة العلل ففيه جميع الخيرات كلها ولكن سلبت عنها القصورات والنقائص والاعدام اللازمة للمعلولية بحسب مراتب نزولها .

فاذا تمهدت هذه الاصول فنقول : الواجب تعالى هو المبدء الفياض (١)

---

(١) اى : هو المبدء الفياض لجميع الوجودات بالذات و لجميع الماهيات بالعرض فيجب اذن بمقتضى الاصل الرابع ان يكون جامعا لكل الوجودات على سبيل الوحدة والبساطة والكمال والشدة. وبمقتضى الاصل الاول والثاني ان يكون منشأ انتزاع كل المعاني والمفهومات ولكن بدون ان يكون هي متحققة بالوجودات الخاصة بمقتضى الاصل الثالث .. فاذن علم ذلك الوجود الشديد الاكيد غير الفقيد بذاته عين علمه بجميع الوجودات والماهيات ، ومع اجماله (اى وحدته وبساطته) عين الكشف التفصيلي كيف ؟ ! وكلما كان الوجود اقوى كان النورية أشد لان حيثية الوجود حيثية النور ، فاذا كانت المعاني والمفهومات ظاهرة متميزة كل عن الاخر حيث كانت موجودات بوجودات متشتتة ، وانوار ضعيفة فيما لايزال ـ كان ظهورها و تميزها اكثر وأشد عند وجودها بذلك الوجود القوى وتنورها بذلك النور الشديد في الازل ، فان يد الله مع الجماعة فبيان ظهور الماهيات في الازل بهذا الوجه هو المناسب لهذا المنهج والمستنبط من اصوله ، واما بيانه بانه فهاض الماهيات باسمائه وصور اسمائه فالماهيات والاعيان هناك ثابتة كما قالوا : «سبحان من ربط الوحدة بالوحدة والكثرة بالكثرة» فهو المناسب لمنهج العرفاء وسيأتي .

ان قلت: على ما حققه (قده) استتمام علمه الحضورى الذاتي بالنحو الاعلى من كل شيء في الازل ، واما علمه بالاشياء بما هي معلولات ومتحققات بالوجود الفعلى فكيف يستتم في

لجميع الحقائق و المهيات ، فيجب ان يكون ذاته تعالى مع بساطته واحديته كل الاشياء (١) و نحن قد اقمنا البرهان في مباحث العقل والمعقول على ان البسيط الحقيقي من الوجود يجب ان يكون كل الاشياء .وان اردت الاطلاع على ذلك البرهان فارجع الى هناك فاذن لما كان وجوده (تعالى) وجود كل الاشياء فمن عقل ذلك الوجود عقل جميع الاشياء ، و ذلك الوجود هو بعينه عقل لذاته و عاقل ، فواجب الوجود عاقل لذاته بذاته ، فعقله لذاته عقل لجميع ماسواه ، وعقله لذاته مقدم على وجود جميع ماسواه فعقله لجميع ماسواه سابق على جميع ماسواه فثبت : أن علمه (تعالى)

«الازل» وهي بما هي كذلك فيما لايزال . **قلت** : الوجود الفعلي المنبسط على الاشياء ظهوره ومقام الوحدة في الكثرة ، كما ان الاول مقام الكثرة في الوحدة فليس باثناعنه بل كالوجود الرابط والمعنى الحرفي لاتحقق له على حياله ولا يصير موضوعا لحكم ، فلاتحقق له الا بتحقق الاول ولا حكم له الا الانطواء في حكمه فهو من حيث هو نور واحد في عين انبساطه على الكثرات طولا وعرضا ، وعلم تفصيلي ايضا (كما ذكرنا في طريقة الشيخ الاشراقي) من صقع الاول سابق بسابقيته **وايضا** تلك الماهيات التي في العلم عين الماهيات التي في العين والوجود الذي في العلم تمام الوجودات التي في العين وشيئية الشيء بتمامه فنيلها ودركها نيلها ودركها. وبالجملة مع تحقق مسئلة السنخية بين العلة والمعلول لااشكال في المقام

اعلم ان مسئلة العلم مسئلة مهمة في الالهيات يستنبط اللبيب العارف منها كثيراً من المسائل المهمة ، خصوصا مسئلة التوحيد الخاصي ، اذ (كما مر) قولنا : «البسيط كل الموجودات » ليس الامسئلة العلم الحضوري الذاتي ولا يستقيم هذا الا بذاك -س قده .

(١) بيان مبني على قاعدة «بسيط الحقيقة كل الا شياء» السابق ذكرها ، ويمكن بناء مسألة العلم التفصيلي في مقام الذات على الاطلاق الوجودي اللازم من فرض وجوب الوجود بالذات ، اذ كل وجود أو موجود مفروض يستحيل حينئذ سلب احاطته (تعالى) الوجودية عنه فهو واجد في مقام ذاته المطلقة غير المحدود كل كمال وجودي ، وذاته حاضرة عند ذاته اذلا غيبة هناك لشيء عن شيء للوحدة الحقة وهو العلم فعلمه بذاته عين علمه بكل شيء وهو المطلوب -ط مدظله .

بجميع الاشياء حـاصل في مرتبة ذاته بذاته قبل وجود ما عداه ، سواء كانت صوراً عقلية قائمة بذاته اوخارجة منفصلة عنها ؛ فهذا هوالعلم الكمالي التفصيلي بوجه و الاجمالي بوجه، وذلك لأن المعلومات على كثرتها وتفصيلها بحسب المعنى موجودة بوجود واحدبسيط ، ففي هذا المشهد الالهي والمجلى الازلي ينكشف وينجلي الكل من حيث لا كثرة فيها ، فهوالكل في وحدة .

فان قلت : فيلزم انيكون واجب الوجود ذامهية فلا يكون وجودا بحتاً ، و قدتقرر بالبرهان انه (تعالى) وجود بحت بلامهية لأن كل ذى مهية معلول .

قلت: قدسبقت منا الاشارة الى دفع هذا الايراد بان المراد من المهية هي المحدودة بحد خاص جامع مانع يخرج عنها اشياء كثيرة (١) وذلك لقصوروجودها عن الحيطة التامة . والمراد من كون الشيء ذامهية او كونه ذاوجودزائد على مهيته، هو كون الشيء بحيث يفتقر في اتصافه بوجوده الى شيء آخر. ولايكون ايضاًمتحقق الوجودفي جميع المراتب الوجودية. فلامحالةيتحقق قبل وجوده الخاص مرتبةمن مراتب نفس الامر لم يكن هو موجوداً في تلك المرتبة ، مع تحقق امكان الوجود لمهيته في تلك المرتبة . ففي تلك المرتبة انفكت المهية عن وجودها الخاص بها . وما من ممكن الاوفي نفس الامر له مرتبة لايكون وجوده الخاص المقيد به في تلك المرتبة فهذا معنى كون الممكن ذامهية و كون الوجود زائداً على مهيته .

واما الواجب (جل ذكره) فليس له حد محدود في الوجود ،ولاله مهية محدودة بحد خاص فاقد لاشياء كثيرة ، ولا ايضاً يوجد مرتبة في الواقع لم يكن هوموجوداً في تلك المرتبة ومعنى كونه وجوداً بحتاً صرفاً أنه ليس يوجد لهمهية اخرى غير الوجودتأكده ، فجميع حيثياته حيثية واحدة هي حيثية وجوب الوجود ، اذلاحد له ولانهاية لوجوده ، لكونه غيرمتناه في مراتب الشدة والكمال ، كل مرتبة منها غيرمتناه في عدة الآثار والافعال فلا يخلو عنه ارض ولاسماء ولابر ولا بحر ولا عرش

---

(١) وبالحقيقة المفهوم اذا كان محاكيا عن الوجود المحدود الضيق كان ماهية ،لا اذا كان محاكيا عن الوجود غير المحدود كمفاهيم اسمائه وصفاته .

ولافرش ولو كان لوجوده نهاية كان بازائها جهة وبازاء الوجود جهة اخرى ، فلم يكن واحداً حقيقياً وكان ذامهية مخصوصة فكل واحد حقيقي يجب ان يكون غير متناهي الشدة ، ويجب ان يكون كل الاشياء **الاالى الله تصير الامور.**

ايضاح تفريعي-فعلمه تعالى بالاشياء في مرتبة ذاته ليس بصور زائدة مغايرة لذاته ، بل هي معان كثيرة غير محدودة انسحب عليها حكم الوجود الواجبي من غير ان يصير وجوداً لكل من تلك المعاني ولا لشيء منها (١) كما اشرنا اليه في الاصول ، بل كان مظهراً لكل منها، وفرق بين كون الوجود مظهراً و مجلى لمهيمن المهيات وبين كونه وجوداً لها ، اذ وجود كل مهية هو مايخص بها ويميزها عن غيرها كما مر في مثال الانسان ، اعنى الصورة الانسانية النفسية واشتمالها مع وحدتها في الوجود لكثير من مهيات الانواع ،من غير ان يصير تلك المهيات متصفة بهذا الوجود على النحو الذى توجد في الخارج ، بل بان يكون هذا الوجود مظهراً لها و مجلى لاحكامها .

مثال آخر: ان مراتب الشدة و الضعف في الكيف (كمراتب السوادات والحرارات) انواع متخالفة كما هو المقرر عند الحكماء فاذن يتحقق في الاشتداد الكيفي(وهو حركة متصلة واحدة . لها حدود غير متناهية بحسب ادراك الوهم)انواع غير متناهية لذلك الكيف كالسواد وله في كل حد نوع آخر من جنسه والانواع المتباينة متباينة في الوجود بالضرورة ، مع انه ليس هيهنا الاوجود واحد لاتصال الحركة **و نقول ايضاً:** ينتهي الحركة الاشتدادية فيه الى مرتبة كاملة تشتمل على المراتب الضعيفة منه ، كما ان كل مرتبة كاملة من المقدار (كالخط الطويل) يشتمل على جميع المقادير الخطية التي هي اقصر منه ، مع وحدة وجوده . بل السواد الشديد (مثلا)- سواء حصل بالاشتداد ام حدث ابتداء- يشتمل على مهية السوادات الضعيفة التي هي دونها

---

(١) قدخرج من هذا جواب أوضح لما استشكل به من قوله فيما سبق : «فيلزم ان يكون واجب الوجود ذاماهية» الخ وذلك لانه اذا لم يكن ذلك الوجود وجوداً لتلك المعاني والماهيات لم يكن هي ايضا ماهيات لذلك الوجود -مي قده .

مع وحدة الوجود فالسبب فی جمیع ذلك وما اشبهه ان الوجود المختص بشیء غیر الوجود الذی یظهر فیه او یصدق علیه ذلك ، فتلك الانواع السوادیة التی یتضمنها السواد الشدید والحركة الاشتدادیة لكل منها وجود خـاص یتمیـز به عما عداه . وكذلك الحال فی اشتمال الحقیقة الانسانیة علی كثیر من المهیات . ولیس هذا من باب كون الشیء موجوداً بالقوة كما توهم، فان تلك المعانی ثابتة بالفعل علی وجه اعلی واتم من وجودها الخاص . ومعنی كون الشیء بالقوة هو ان لا یكون موجوداً بوجوده الخاص به ولا بوجود ما هو تمامه و كماله بالفعل، بل المادة قابلة له بواسطة هیئة قائمة بها مناسبة لوجوده مقربة لها الی فاعله فكذلك حال المعلومات الالهیة فی كونها ثابتة بالفعل لا بالقوة بالوجود الالهی الاحدی

فنقول: التحقیق ان هذه الانواع الممكنة انما تباینت وتخالفت اذا صارت موجودة بالفعل بوجوداتها الخاصة بواحد واحد منها ، علی وجه یصدق علیها احكامها ویترتب علیها آثارها ، وأما قبل ذلك فلها الوجود الجمعی . وهذا الوجود الجمعی نحو آخر من الوجود أرفع واشرف من كل وجود عقلی او مثالی او خارجی و لیس هناك امر بالقوة ولو استعمل لفظ القوة (١) فی هذا المقام لم یكن المراد به ما هو من بـاب الامكانات والاستعدادات ـ قریبة كانت او بعیدة ـ بل المراد من كونها بالقوة أنها غیر موجودة بوجوداتها الخاصة ، بل بوجود جمعی هو وجود مبدئها و تمامها. ولا یلزم من ذلك ثبوت المعدومات وانفكاك الشیئیة عن الوجود لان ذلك كما اشرنا الیه ، عبارة عن انفكاكها عن وجودها وعن وجود ما هو مبدئها و تمامها .

فان قلت :فاذا ثبت كون الاشیاء كلها معقولة له (تعالی) كما هی علیها بعقل واحد بسیط فما الحاجة فی علمه الی اثبات الصور العقلیة الزائدة ؟ مقارنة كانت او

---

(١) ویمكن ان یكون المراد بها الشدة ، كما ان الشدة موضوعها الاصلی القوة علی الممانعة (كما مر فی السفر الاول) اوالقدرة تمثل «لاحول ولاقوة الا بالله العلی العظیم ».وذلك الوجود الجمعی الالهی عین القدرة ـ س قده .

مباينة(١) وايضا اذا كان ذاته بحيث ينكشف له الحقائق المتخالفة في وجودها الخارجي فما الحجة على اثبات العقل من طريق احدية المبدء الأعلى؟ اذ مبناه على انه واحد من كل وجه بلا اختلاف حيثية ، انتم اثبتم في ذاته معاني كثيرة .

قلت : اما اثبات الصور فهو لازم من تعقله (٢) لذاته المستلزم لتعقل ماهو معلوله

---

(١) اعلم انه اذا كانت الصور مباينة (وهي العقول) تتصور فيها ثلاثة اسؤلة : **احدها** انه ما الحاجة الى وجود العقول ؟ وهذا ليس مراداً ههنا . وجوابه ان وجودها جوده (تعالى) وجوده ذاتي وبما هو فعله هو تعالى مبدئها وغايتها . **وثانيها** انه ما الحاجة في علمه بالاشياء الى العقول حتى ترتسم فيها صور الاشياء و تكون هي دفاتر علمه ؟ (كما سيجيء بيان مراتب علمه) . وهذا ايضا ليس مراداً ههنا . وجوابه ان هذا العلم علم العقول بمقتضى انها مجردات بالفعل علومها عين وجودها وان لم يكن عين ماهياتها ، بل كل مجرد عاقل بذاته وبما عداذاته مما هي معاليل ذاته فلا يمكن ان يقال : علم احدهما عين علم الآخر وان كان علم كل عالم علم البارى ايضا ، لان معاليله حاضرة بذواتها وصورها العلمية لذاته لكنه علم فعلى له (تعالى) اى في مرتبة فعله **وثالثها** انه اذا كان ذاته علما بسيطا بكل الاشياء وفي عين بساطته تفصيليا كما قلتم بل قدمر ان من يقول علمه التفصيلى متأخر عن ذاته فهو قاصر النظر ، فما الحاجة في علمه الذاتى التفصيلى عندكم الى الصور العلمية المقارنة اوالصور الافلاطونية والعقول النورية ؟ حتى تكون انفسها لا الصور التى فيها كما في السؤال الثانى ـ علوما تفصيلية و هذا هو السؤال المقصود ههنا وجوابه ما ذكره (قده) ـ س قده.

(٢) مصدر مضاف الى المفعول . **ان قلت**: لانسلم انه لازم منه ، فان تعقل ذاته الذى هو العلم بالعلة يستلزم تعقل معلوله مطلقا لا بالصور بخصوصها ، بل اذا كان تعقل المعلول منطويا في تعقل العلة ذاتها فقد حصل مقتضى القاعدة بوجه اولى فالسؤال بعد باق . **قلت** : قد اشار (قده) الى دفع ما ذكرت بقوله : «على الوجه الذى هو معلولها» وكذا بقوله : «وهذا غير تعقلها على وجه لا يكون هو بحسبه معلولة» . فحاصل كلامه (قده) ان العلم بالعلة كما اقتضى علمه بالنحو الأعلى من كل معلول وهو الوجود الالهى منه كذلك اقتضى علمه بالنحو الاولى منه ، وهو الوجود الفعلى الذى المعلول به معلول ، وهذا العلم انما هو بالصور .

ان قلت: اذا كانت الصور مقارنة فكون هذا العلم بالصور ظاهر ، واما اذا كانت مباينة اى ـــ

القريب ، ومن تعقل معلوله القريب تعقل معلول معلوله ، ومنه تعقل معلوله الثالث وهكذا الرابع و الخامس الى آخر المعلولات على الترتيب العلّي والمعلولي فان ذاته لما كان علة للاشياء بحسب وجودها والعلم بالعلة يستلزم العلم بمعلولها على الوجه الذى هو معلولها فتعقلها من هذه الجهة لابد ان يكون على ترتيب صدورها واحداً بعد واحد. وهذا غير تعقلها على وجه لا يكون هى بحسبه معلولة (١) . واما وجوب كون المعلول الاول واحدا لا متعدداً . بسيطاً لا مركباً - مع كون المبدء الاعلى مصداقاً ومظهراً امهات الممكنات كلها - فذلك لاجل ان تكثر العنوانات لا يقدح فى احدية ذات الموضوع فان الحيثيات المختلفة التى توجب كثرة فى الذات هى الحيثيات التى اختلافها بحسب الوجود لا التى تعددها واختلافها بحسب الاثار . فمثال الاول كالاختلاف فى القوة والفعل والتقدم والتأخر والعلية والمعلولية والتحريك والتحرك . ومثال القسم الثانى كالعلم والقدرة ، وكالعاقلية والمعقولية ، وكالوجود والتشخص ، وكالوحدة والوجود ، الى غير ذلك من الحيثيات التى يجوز ان يكون ذات واحدة من جهة واحدة

---

١ عقولا نورية فكيف يكون بالصور ؟ لان انفسها علوم كما عند «الافلاطونيين» . قلت: هذه وان كانت انفسها علوما بانفسها لكنها صور علمية قائمة بذواتها للخارجيات المادية. وايضا بما هى مضافة الى الحق (تعالى) انواره وعلومه وموجودة بوجوده وازلية بازليته صور هى بعينها بما هى هى، ومن حيث انها معلولاته ذوات الصور ومعلومات كما مر - س قده

(١) فان تعقلها على ذلك الوجه موجب قاعدة «البسيط كل الوجودات» وقاعدة «معطى الكمال ليس فاقدا له» وغيرهما من الاصول لا قاعدة «العلم بالعلة مستلزم للعلم بالمعلول او علة له» اذ ليس فى التعقل على ذلك الوجه علماً ، الا ان يراد الاستلزام غير المتأخر فى الوجود واما تعقلها على وجه المعلولية فهو موجب قاعدة «العلم بالعلة علة او مستلزم للعلم بالمعلول» فعلى هذه القاعدة كانت المثل النورية ايضا علمه التفصيلى الثانوى كمطلق الوجود المنبسط كما هو طريقة «الشيخ الاشراقى» . ثم ان السؤال فى العلم الحضورى الفعلى الذى هو الوجود المنبسط السؤال ، و الجواب الجواب . فان هذا المذهب الشامخ محيط بكثير من اقوال العلم - س قده .

مصداقاً لصدقها والحكم بها من غير ملاحظة امر غيرها . والواجب (تعالى) لاجهة فيه تخالف جهة وجوب الوجود، فكل مايصح الحكم به عليه يصح من جهة وجوب الوجود ، لامن جهة اخرى يخالفه كالامكان والتركيب والقصور والمعلولية والتأخر والعجز وغير ذلك .

فان قلت :فلم حكموا بالتركيب ولو عقلا فيما يشتمل ذاته اوحده على الجنس والفصل كالحيوان والناطق في الانسان، وكاللون وقابض البصر في السواد؟ **قلت**: لان الاختلاف بالمعنى الجنسي والمعنى الفصلي في مثل هذه الموجودات الطبيعية يرجع الى اختلاف في انحاء الوجودات ' فان الحيوانية الطبيعة المطلقة قد توجد في نحو ناقص من الوجود يستحيل ان يقترن معها النطق ' بل الموضوع الواحد قد ينصف وقتاً بنحو من انحاء وجود الحيوانية يمتنع ان يكون حينئذ بحسب ذلك الوجود ناطقاً ثم اذا تحول من ذلك الوجود وانتقل الى وجود آخر اقوى واكمل يصير ناطقاً. فاختلاف احوال الوجود وانحائها وانفكاك بعضها عن بعض مما يقتضي التركيب في الذات الموصوفة بها والتعدد في قواها . ومن هذا الوجه اثبت الحكماء الطبيعيون تعدد القوى الحيوانية وغيرها في النفس اومن جهة تضاد الحيثيات وتقابلها .

ومن الامور الواجبة ادراكها (١) وتحقيقها لمن اراد ان يكون رجلا عارفاً

---

(١) اذ يستنبط منه سوى ما نحن بصدده كيفية كون الاشياء في عالم الذرات ، ومسئلة القضاء والقدر ، وكيفية هبوط الارواح مع عدم التجافي عن نشأتها ،وعدم تبدل ذاتياتها وخاصياتها وكذا حال عروجها بهذا النحو فانه اذا كانت الماهية محفوظة في هذه البرزات ولوجوداتها ايضا اصل محفوظ وسنخ باق كان هبوط الموجود الطبيعي (اى تسفله الذى هو ذاتي هذه المرتبة من الوجود) عين هبوط ذلك الموجود اللاهوتي والجبروتي ، مع انه لم يبرح من ذلك المقام الشامخ وعروجه (اى علوه الذاتي) عروج هذا الموجود الطبيعي بالحقيقة لاتصاله به .فتلك الحقيقة عين هذه الرقيقة وبالعكس ، فبالحقيقة كمال هذه المعرفة بالجمع بين المتقابلين ، اذ مع انه لاموقع للتراب في عالم التجرد والتنزيه ولايمكن ان يتخطى فيه اقحم نفسه هناك واتصل بالافلاك والاملاك ، وكذا في عكسه اذ مع انه لايسع هذا العالم للنفوس فضلا عن العقول، ولا وضع ولاجهة لها قد جائت من معادنها ودخلت هذا العالم وعمرته واحيته واتصلت به—

بالحكمة الالهية ان يعلم : ان للموجودات مراتب في الموجودية ، وللوجود نشآت متفاوتة ، بعضها أتم واشرف وبعضها انقص واخس ، كالنشأة الالهية والعقلية والنفسية والطبيعية . ولكل نشأة احكام و لوازم تناسب تلك النشأة ويعلم ايضا ان النشأة الوجودية كلما كانت ارفع واقوى كانت الموجودات فيها الى الوحدة والجمعية اقرب ، و كلما كانت انزل واضعف كانت الى التكثر والتفرقة والتضاد اميل ، فاكثر المهيات المتضادة في هذا العالم الطبيعي ـ وهو انزل العوالم ـ غير متضادة في العالم النفساني ، كالسواد ، والبياض و كالحرارة والبرودة ، فان كل طرفين من هذه الاطراف متضادان في هذا الوجود الطبيعي غير مجتمعين في جسم واحد ، لقصورهما عن الجمعية وقصور الجسم الطبيعي عن قبولهما معاً في زمان واحد ، وهما معاً موجودان في خيال واحد . و كذا المختلفات في عالم النفس متفقة الوجود في عالم العقل كما قال « معلم الفلاسفة » في « اثولوجيا » : « ان الانسان الحسي صنم للانسان العقلي ، والانسان العقلي روحاني وجميع اعضائه روحانية ، ليس موضع العين فيه غير موضع اليد ، ولا مواضع الاعضاء كلها مختلفة ، لكنها كلها في موضع واحد » (انتهى) فاذا كان هذا هكذا ، فما ظنك بالعالم الربوبي والنشأة الالهية في الجمعية والتأحد ؟ ! فجميع الاشياء هناك واحد وهو كل الاشياء بوحدته من غير ما يوجب اختلاف حيثية .

و يؤيد هذا المطلب ماقاله فيه ايضاً : « وأما العقل فان الفضائل فيه جميعاً دائماً لاحيناً موجودة وحيناً غير موجودة ، بل فيه ابداً ، وهي وان كانت دائمة فانها فيه مستفادة من اجل ان العقل انما يفيدها من العلة الاولى ، واما العلة الاولى فان الفضائل فيها بنوع اعلى ، لانها بمنزلة الوعاء للفضائل ، لكنها هي الفضائل كلها ، غير أن الفضائل تنبع منها من غير ان تنقسم (١) ولاتتحرك ولاتسكن في مكان ما ،

ـــ « يدبر الامر من السماء الى الارض ثم يعرج اليه » (الاية) ـ س قده .

(١) وتتكثر وجوداً ولا تتحرك بان تنفصل منه كالنداوة من البحر فانه توليد ، تعالى عن ذلك ، بل بانها تضاف الى غيرها والتوحيد اسقاط الاضافات.

وما الروح والجثمان الاوديعة و لابد يوما ان يرد الودائع

ولا تسكن في مكان وقد عبر « المعلم الاول » في موضع آخر عن الوجوب الذاتي بالسكون ـــ

بل هي انية تنبجس منها الانيات والفضائل فانها موجودة في كل الانيات على نحو قوة الانية (١) وذلك ان العقل يقبلها اكثر من قبول النفس . والنفس تقبلها اكثر من قبول الاجرام السماوية والاجرام السماوية تقبلها اكثر من قبول الاجرام الواقعة تحت الكون والفساد. وذلك ان المعلول كلما بعد عن العلة الاولى وكانت المتوسطات اكثر كان من العلة الاولى اقل قبولا

وقال في موضع آخر منه «الواحد المحض هو علة الاشياء كلها ، وليس كشيء من الاشياء بل هو بدء الاشياء وليس هو الاشياء بل الاشياء كلها فيه . وليس هو في شيء من الاشياء ، و ذلك ان الاشياء كلها انما انبجست منه وبه ثباتها و قوامها واليه مرجعها فان قال قائل : كيف يمكن ان يكون الاشياء من الواحد المبسوط الذي ليس فيه ثنوية ولا كثرة بجهة من الجهات ؟ قلت : لانه واحد محض مبسوط ليس فيه شيء من الاشياء . فلما كان واحداً محضاً انبجست منه الاشياء كلها وذلك انه لما لم يكن له هوية انبجست منه الهويات ».

قال واقول واختصر القول : انه لما لم يكن شيئاً من الاشياء رأيت الاشياء كلها منه . غيرانه وان كانت الاشياء كلها انما انبجست منه فان الهوية الاولى اعني بها هوية العقل هي التي انبجست منه اولا بغير وسط ثم انبجست منه هويات جميع الاشياء التي في العالم الاعلى والعالم الاسفل بتوسط هوية العقل والعالم العقلي» (انتهى كلامه) .

وقال ايضاً: «ان في العقل الاول جميع الاشياء . وذلك لان الفاعل الاول اول فعل فعله هو العقل . فعله ذا صور كثيرة .وجعل في كل صورة منها جميع الاشياء التي تلائم تلك الصورة . وانما فعل الصورة وحالاتها معاً لاشيئاً بعد شيء بل كلها معاوفي دفعة واحدة .وذلك انه ابدع الانسان العقلي وفيه جميع صفاته الملائمة له .ولم يبدع بعض صفاته اولا وبعضها آخراً كما يكون في الانسان الحسي . لكنه ابدعها كلها معاً في دفعة واحدة»

---

*- لكنه السكون المعنوى ، اى لاحالة منتظرة له ولاانتقال له من حال الى حال - مرقده .

(١) اى على قدر قابليتها .

وقال ايضاً «ان الاشياء الطبيعية (١) بعضها متعلق ببعض واذا فسد بعضها صار الى صاحبه علواً الى ان يأتي الاجرام السماوية ثم النفس ثم العقل . فالاشياء كلها ثابتة في العقل ، والعقل ثابت بالعلة الاولى والعلة الاولى بدء لجميع الاشياء ومنتهاها ، ومنه مبدؤها واليه مرجعها كما قلنا ذلك مراراً .

وقال : «ان الاشياء كلها من العقل ، و العقل هو الاشياء كلها . فاذا كان العقل كانت الاشياء ، واذا لم يكن الاشياء لم يكن العقل (٢). وانما صار العقل هو جميع ... لان فيه جميع صفات الاشياء ، و ليس فيه صفة الا وهي تفعل شيئاً مما يليق

---

(١) الى قوله : « الى ان يأتي الاجرام السماوية» لعل ظاهره يدل على ان النفوس الجزئية بعد طي مراتب الاجسام العنصرية تتعلق بالاجرام السماوية طبقة بعد طبقة ، وبعد طي مراتب الاجرام جميعا تتحد بالنفس الكلية والعقل الكلي كما هو مذهب بعضهم الا انه مستلزم التناسخ ، فلا بد ان يحمل كلامه على طي المراتب على نهج الاتصال وعلى الصيرورة و على سبيل الاستكمال و التبدلات الذاتية بالحركات الجوهرية ، فالمراد بالجرم السماوي : الروح الدماغي الذي هو في الصفا والاعتدال كالفلك ولذا صار مطية للقوى ، ومعسكراً لجنود النور الاسفهبد ، و مكتسيا بخلعة الحياة ، او الجسم المثالي الذي لا يبلى . و الحق ان يقال : مراده التعلق بالاجرام السماوية بنحو التعلق بالمظهر من غير ان يصير المتعلق نفسا و المتعلق جسداً حتى يلزم التناسخ ، واذا كان احد شديد التعلق بصور ما الوفه له بل مشوقة له لا يمكن نيلها الا في مظهر كالماء او البلور ونحوهما لا يلزم ان يكون تناسخه ، والترقي الى مقام النفس الكلية والعقل الكلي وعدم طي الاجرام السماوية يشبه الطفرة الا ان تصير النفس الانسانية في سيرها و سلوكها في الدنيا بحيث تكون شيمانا عن الجسم بالكلية بالتخطي في عالم الافلاك (كالانبياء) و بغير ذلك ، و ذلك الطي لا يتيسر لمن له الف وانس بالعنصريات و صفاتها واشكالها واطوارها الا بالانخلاع التام عنها ، والكراهة عن الاكل والشرب ونحو ذلك مما هي ديدن عالم العناصر وانها دائما كالوصال والراقع ، ويصير منسلخا عن الانس بالجزئيات الدائرة الفانية من المبصرات والمسموعات الباطلة وغيرها ـ منه .

(٢) ابطال لقول من يقول المعلول غير محتاج الى العلة في البقاء ، ولقول من يقول بانقطاع الفيض وامساك الجود .

بها ، وذلك انه ليس في العقل شيء الاوهو مطابق لكون شيء آخر» (انتهى) .

فهذه العبارات صريحة في ان الواجب (جل ذكره) فيه جميع الاشياء كلها على وجه لايقدح في احديته. واما قوله : «ليس هو في شيء من الاشياء» فليس هو ممايناني ماادعيناه ، وصرح به في كلام هذا المعلم مراراً ، لان المسلوب عنه هو الشيء بحسب وجوده الذي به يمتاز عن سائر الاشياء ، وهو وجوده الخاص به دون غيره ، والمثبت له -والشيء بحسب هذا الوجود الجمعي الالهي الذي هو تمام كل شيء ومبدئه ومنتهاه والشيء مع تمامه في شيئيته أولى به من نقصانه كما سبق ذكره . كما ان مهية الحيوان كونها موجودة بالوجود الانساني النطقي اولى في باب الحيوانية من كونها موجودة لامع الناطق ، وكذلك الانسان العقلي اولى بالانسانية من الانسان الحسي ، لكونه تمامه وكماله ، وكذلك الانسان الالهي اعنى الانسان المشهود في النشأة الالهية ، وكذلك ساير الاشياء اولى بانفسها هناك من انفسها اذا لم يكن هناك ، لان ذلك الوجود تمام كل موجود من حيث وجوده ، كما ان مطلق الوجود تمام كل مهية من حيث هي مهية **فهذا غاية تحقيق هذا المقام** ولعله لم يثبت في شيء من الكتب الى الآن الا في هذا الكتاب فاعرف ايها المتأمل فيه قدره ، وانظم هذه الفريدة في سلك نظائرها من الفرائد المنثورة فيه .

واما المنهج الثاني (اعنى منهج «**الصوفية**» الكاملين) فهو قريب المأخذ من منهج الحكماء الراسخين ، **وبيانه** : أن لوجوده اسماء وصفات هي لوازم ذاته ، وليس المراد من الاسماء ههنا هي الفاظ العالم والقادر وغيرهما ، وانما هي اسماء الاسماء في اصطلاحهم (١) ولا ايضاً المراد بالصفات ماهي اعراض زائدة على

---

(١) و قد مر في السفر الاول وغيره ان الوجود الصرف المأخوذ بلاتعين كما اطلق عليه اللاتعين البحت هو الذات ، و اذا اخذ ذلك الوجود العيني متعينا بتعين كمالى فذلك الوجود العيني المتعين هو الاسم ، كمااذا لوحظ انه ظاهر بالذات ومظهر للغير فهو اسم النور واذا لوحظ فياضية ذلك النور بذاته من شعور فهو القادر ، واذا لوحظ انه مابه ينكشف ذاته لذاته وكذا كل شيء لذاته فهو العالم ، واذا لوحظ انه الاعراب عمافي الضمير الغيبي للاعيان الثابتة في الازل وفيما لايزال فهو المتكلم ، وقس عليه الباقي -عفى عنه-.

الذات (١) بل المراد المفهومات الكلية كمعاني المهيات وكثيراً ما يطلق الصفة في كلام الحكماء ويراد بها ما يشمل المهية ايضاً (٢)، كما يذكر في المنطق الوصف العنواني ويراد به المفهوم الكلي الصادق على الموضوع بحسب عقد الوضع، سواء كان ذاتياً كقولنا «الانسان كذا» او عرضياً كقولنا «الكاتب كذا» وكذا ما ذكره في كتاب اثولوجيا من قوله: «في العقل يوجد صفات جميع الاشياء» انما المراد بها ما يشمل المهيات ويقابل الوجودات. فالصفة والذات في هذا الاصطلاح كالمهية والوجود، وكذا المراد باللازم ما يشمل الذاتي والفرق بين الاسم والصفة في عرفهم كالفرق في تعاليم الحكماء (٣) بين قولنا «الواحد بمعنى الشيء الواحد كالخط الواحد» وقولنا «الواحد بمعنى نفس الواحد فقط» [illegible] البسيط والمركب من حيث الاعتبار.

فنقول: ما من موجود متأصل الا وهو بحسب هويته [illegible] مصداق محمولات كثيرة، مع قطع النظر عما يعرضه و يلحقه من العوارض اللازمة و المفارقة، [illegible] المحمولات التي يحمل عليه بحسب هذه الامور ليس مصداقها، والمحكي بها عنه هو نفس الهوية الوجودية له ثم لا يخفى ان المحمولات الذاتية متكثرة و الوجود واحد، وهي طبائع كلية و الوجود هوية شخصية ولا يخفى ايضاً على من له بصيرة أن الوجود كلما كان اكمل و اشد كان فضائله الذاتية اكثر والمحمولات المحاكية عنها اوفر، اذ له بحسب كل درجة في الكمال آثار مخصوصة هي مبدئها لذاته، فيصدق عليه معنى معقول من تلك الحيثية الذاتية، و كلما يصدق من المعقولات على شيء بحسب حيثية في ذاته

---

(١) كما هو مصطلح المتكلمين حيث يقولون «الصفة» و يريدون بها المعنى القائم بالغير - س قده.

(٢) ويطلق في عرف المتكلمين ايضا على هذا المعنى حيث يقولون «الصفة النفسية» و يعرفونها تارة بما ينتفي الذات بانتفائه كسوادية السواد، وتارة بما يقع به التماثل بين المتماثلين والتخالف بين المتخالفين - س قده.

(٣) اذ كما ذكرنا في تحقيق معنى «الاسم» في اصطلاح العرفاء، نفس ذلك التعين الوجودي هو الصفة والوجود مع ذلك التعين هو الاسم و نفس ذلك الوجود مع قطع النظر عن التعين هو المسمى، فاذن كون لوازمه (تعالى) غير متأخرة في الوجود بل متحدة فيه ظاهر - س قده.

كان حكمه حكم المهية و الذاتيات فى كونها متحدة فى الوجود موجودة بوجود الذات فمن عرف تلك الهوية الوجودية كماهى عليه ، عرف معها جميع تلك المحمولات المتعددة بنفس ذلك العرفان لابعرفان مستأنف فاذن لما كان ذاته مستجمع جميع الفضائل والخيرات بنفس ذاته البسيطة وذاته مبدء كل فعل ومنشأ كل خير وفضيلة ، فله بحسب كل فضيلة ، لم ... فضيلة توجد فى شىء آخر ... محمولاته محمول عقلى . فلا يبعد ان يصدق محمولات عقلية كثيرة متغائرة المعنى مع اتحاد الذات فالذات المأخوذة مع كل منها (١) يقال لها « الاسم » فى عرفهم و نفس ذلك المحمول العقلى هو « الصفة » عندهم و كلها ثابتة فى مرتبه الذات ... ل صدور ش عنه ، قبلية كقبلية الذات لكن بالعرض ، كما أن ... وجود الذات بالعرض ، و كذا حكم ما لهذه ... والصفات من النسب و التعلقات بمظاهرها ومربوباتها وهى الاعيان الثابتة التى قالوا انها ماشمت رائحة الوجود ابدأ ، ومعنى قولهم هذا أنها ليست موجودة من حيث انفسها ولا الوجود صفة عارضة لها . ولاقائمة بها ولاهى عارضة له ولاقائمة به(٢) ، ولا ايضاً مجعولة للوجود معلولة له ، بل هى ثابتة فى الازل باللاجعل الواقع للوجود الاحدى ، كما ان المهية ثابتة فى الممكن بالجعل المتعلق بوجوده لابمهيته ، لانها غير مجعولة بالذات ولا ايضاً لا مجعولة اى قديمة بالذات ، و ليست ايضاً تابعة للوجود بالحقيقة ، لان معنى التابعية ان يكون للتابع وجود آخر وليست لها فى ذاتها وجود ، بل انما هى فى نفسها هى لاغير فاذن تلك الاسماء و الصفات (٣) و

---

(١) اى: مع كل من المحمولات العقلية هذا ، وهكذا قوله: «ونفس ذلك المحمول العقلى» لاينافى ماهو تحقيق معنى «الاسم» و«الصفة» من انهما الوجود الحقيقى لان المراد المفهوم من حيث التحقق لاالمفهوم العقلى بماهو عقلى - س قده.

(٢) لايمكن حمل القيام على القيام الصدورى وان امكن فى سابقه على وجه بعيد بناء على احتمال الاولوية الكافية اذ يلزم التكرار مع قوله «ولاايضا مجعولة » فليحمل القيام فى الموضعين على مثل قيام الهيولى بالصورة الجسمية فى التحقق وقيام الهيولى المصورة بالصورة النوعية فى التنوع ، وانما لم تكن الماهية مجعولة للوجود لانها دون الجعل - س قده.

(٣) اى بما هى مفاهيم .

متعلقاتهما كلها اعيان ثابتة في الازل بلاجعل ، وهي وان لم تكن في الازل موجودة بوجوداتها الخاصة الآ انها كلها متحدة بالوجود الواجبي ، وبهذا القدر خرجت عن كونها معدومة في الازل ، و لم يلزم شيئية المعدوم كما زعمته المعتزلة كما مرت الاشارة اليه .

فاذا تقرر ذلك فنقول لما كان علمه بذاته هو نفس وجوده وكانت تلك الاعيان (١) موجودة بوجود ذاته . فكانت هي ايضاً معقولة بعقل واحد ، هو عقل الذات فهي مع كثرتها معقولة بعقل واحد ، كما انها مع كثرتها موجودة بوجود واحد اذ العقل و الوجود هناك واحد فاذن قد ثبت علمه (تعالى) بالاشياء كلها في مرتبة ذاته قبل وجودها فعلمه بالاشياء الممكنة علم فعلي سبب لوجودها في الخارج ، لما علمت : ان علمه بذاته هو وجود ذاته ، وذلك الوجود بعينه علم بالاشياء ، وهو بعينه سبب لوجوداتها في الخارج التي هي صور عقلية تتبعها صور طبيعية تتبعها المواد الخارجية ، وهي اخيرة المراتب الوجودية ، فالحق بوجود واحد يعقلها اولا قبل ايجادها (٢) ، و يعقلها

---

(١) لاريب أن هذه الاعيان الثابتة (أعم من مفاهيم الاسماء والصفات والماهيات الامكانية) امور اعتبارية غير أصيلة وهي موجودة بالوجود بالعرض ولما كان ملاك معقوليتها للذات هو موجوديتها بالذات وللذات وهي موجودة بها بالعرض فهي معقولة لها بالعرض ، ولما كان كل ما بالعرض ينتهي الى ما بالذات فالموجودة للذات هي وجوداتها وهي المعقولة للذات فيرجع الى أن الاشياء جميعا معقولة للذات لانها موجودة لها و هو البرهان الذي يتضمنه المنهج الاول ولايبقى لهذا البيان الاوضح ما بالعرض مكان ما بالذات وليس بمصلح شيئاً ان لم يفسده .

على أنا قد نبهناك مراراً أن الماهيات و سائر المفاهيم لاتتعدى طور النفوس فانها اعتبارية ناشئة من خطأ الوهم ، والموجودات التي لاتعلق لها بالمادة لاذاتا ولا فعلا علومها حضورية غير حصولية - طه مدظله.

(٢) فان وجودها على الوجه الذي هي بحسبه معلولة وجود رابط ومعنى حرفي ليس له تحقق على حياله ولا يصير موضوعا عليحدة فعلمه (تعالى) بوجودها على هذا الوجه منطوفي علمه بالنحو الاعلى من وجودها كما ان علمه بها على هذا النحو ايضا منطوفي علمه بذاته -س قده.

ثانياً بعد ايجادها ، فبعقل واحد كان يعقلها سابقاً ولاحقاً(١) وبعين واحدة كان يراها في الازل واحدة وبعد الازل متكثرة . **فهذا تقرير مذهبهم على الوجه الصحيح المطابق للقوانين الحكمية البحثية**. لكنهم لاستغراقهم بماهم عليه من الرياضات والمجاهدات وعدم تمرنهم في التعاليم البحثية والمناظرات العلمية ربمالم يقدروا على تبيين مقاصدهم وتقرير مكاشفاتهم على وجه التعليم ، اوتساهلوا ولم يبالوا اوعدم المحافظة على اسلوب البراهين ، لاشتغالهم بماهواهم لهم من ذلك ، و لهذا قل من عباراتهم ما خلت عن مواضع النقوض والايرادات ، ولايمكن اصلاحها وتهذيبها الالمن وقف على مقاصدهم بقوة البرهان وقدم المجاهدة .

ذكر وتصريح : قدمر في مباحث الصفات ان المراد بكون صفاته (تعالى) عين ذاته ماهو ، وأن ذاته من حيث وجوده وهويته مما يفنى الصفات و التعينات و المفهومات حتى مفهوم الذات ومفهوم الوجود والهوية ، فلااشارة اليه ولااسم ولارسم ، لان هذه الامور كلها طبائع كلية ، والذات هوية شخصية صرفة لاخبر عنها ، ويقال لها «مرتبة الاحدية» و«غيب الغيوب» ، وباعتبار هذه المدلولات التي هي ايضاً بوجه عين الذات ، ويقال لها «مرتبة الالهية والواحدية» فجائت الكثرة كم شئت . اذ في هذه المرتبة تتميز الصفة عن الذات وتتميز الصفات بعضها عن بعض ، فيتميز العلم عن القدرة وهي عن الارادة فيتكثر الصفات وبتكثرها يتكثر الاسماء ويتكثر مظاهرها ، و يتميز الحقائق الالهية الموجودة بوجود واحد الهي بعضها عن بعض بـالمهية ، كمايتميز الصور العقلية والحقائق الافلاطونية التي هي بازاءها ومربوباتها بعضها عن بعض بالوجود فهناك مقام الجمع ومرتبة الهوية الاحدية مقام جمع الجمع ، و هيهنا مقام الفرق . واذا انزلت الحقائق من هذا العالم الى مرتبة الصور النفسانية صارت الى مقام فرق الفرق ، وعلى هذا المنوال الى ان يصل الى مقام من الكون يكون وجودها عين استعداد العدم ، وكونها عين قوة الفساد ، و بقائهـا عين التجدد و الانقضاء ، و

---

(١) و كأنه مبني على نحو من الاتحاد بين وجودها الالهي وبين وجودها الامكاني العقلي اوالمثالي اوالمادي -ط مدظله.

اتصالها عين قبول الانفصال ، و وحدتها عين الكثرة (كالعدد) و عين قوة الكثرة (كالمقدار) .

و بالجملة الحقائق المتأصلة (كالانسان والفرس والدواب والشجر و الحجر و الذهب والفضة والارض والهواء والنار والسماء والشمس والقمر وغيرها من الانواع) لكل منها انحاء من الكون (١) ، ودرجات ومقامات في الوجود ونشآت في الكمال كلما هو ارفع واشرف كان الوجود فيه اقدم ، ووحدته اقوى ، و احاطته بما سواه اكثر ، وجمعيته اشد ، ونوريته اظهر ، و آثاره اوفر حتى يبلغ الى مقام يزول عنه النقائص كلها حتى الامكان ، ففي ذلك المقام وقع التصالح بين المتفاسدات والتعانق بين المتضادات والتأحد بين الكثرات ، فكانت موجودة بوجود واحد معلومة بعلم واحد كما عبر عن هذا المقام لسان الرسول الختمي (ص) «لي مع الله وقت لا يسعني فيه ملك مقرب ولا نبي مرسل» وانما قال «وقت» و لم يقل «مقام» للفرق بين مرتبة الرسالة ومرتبة الولاية ، لان دعوى الرسالة لا يلائم دعوى المقام هناك ، و انما يلائم دعوى الوقتية .

تنبيه تعليمي ومما ينبه على كون حقيقة واحدة لها درجات في الوجود بعضها طبيعي وبعضها نفساني وبعضها عقلي وبعضها الهي انه لاشك ان العلم (بمعنى الصورة (٢) الحاصلة) حقيقة واحدة وهي قد تكون عرضاً (كعلم النفس بغيرها) وقد تكون جوهراً نفسانياً (كعلم النفس بذاتها) وقد تكون جوهراً عقلياً (كعلم العقل بذاته) وقد لاتكون جوهراً ولاعرضا بل امراً خارجاً عنهما . و هو واجب الوجود كما في علم الله بذاته و بالاشياء و كذلك القدرة قد تكون عرضاً من الكيفيات النفسانية (كما في الحيوانات) وقد تكون جوهراً (كما في العقول) فان القدرة فيها هي عين

---

(١) اشارة الى العروج بعد الهبوط - ره قده.

(٢) الصورة بمعنى ما به الشيء بالفعل هنا ، ولو حملت على العلم الحصولي كما اشتهر تعريفه بهما لم يصدق على علم النفس او العقل او الواجب بذاته لكونه حضوريا لا صوريا بهذا المعنى - ره قده.

وجودها وان لم تكن عين ماهياتها . اذ ليست مهية شيء منها عين معنى القدرة . ووجود الجوهر (كما علمت) جوهر فيكون القدرة فيها جوهراً . و قد تكون واجبة كقدرة الله (تعالى) على كل شيء . فاذا تحقق عندك : ان مهية واحدة (كالعلم و القدرة و نظائرهما) ذات درجات ومقامات في الوجود و بعضها اقوى واشرف حتى ينتهي في جانبي النزول والصعود الى العرضية و الواجبية فقس على هذا جميع الحقائق الوجودية فان للانسان (مثلا) وجوداً عرضياً كوجود مهيته في الذهن عند تصور النفس لها وله وجود جوهري طبيعي وهو ظاهر و له ايضاً وجود جوهري نفساني مع اعضاء نفسانية كما في عالم الآخرة على ما سنبينه في مباحث المعاد الجسماني انشاء الله تعالى وله وجود عقلي كما اثبته افلاطن و قد اوضحنا سبيله وله ايضاً وجود الهي وهو ما في علم الله (تعالى) و كذا غيره من الحقائق.

ومن هيهنا ايضاً ظهر فساد ما اشتهر من «المشائين» و صرح به بعض اتباعهم **كبهمنيار** في «تحصيله» من ان الصور العلمية الحاصلة له اعراض حالّة في ذاته، فكان الانسان الموجود هناك عرضا ، وكذا السماء والارض و الكواكب و العناصر والمواليد اعراض ولاشك ان وجود الاعراض اخس مراتب الوجود وانزله ، والانسان العرضي اخس الاناس و كذا الحيوان العرضي انزل الحيوانات فكيف جوز هؤلاء المشتهرون بالفضل ان يكون ذاته موضوعاً ومحلا لهذه الاشياء على اخس انحائها في الوجود وانزل مراتبها في الكون ؟! ولاشك ان مجاور الشيء العالي الشريف يجب ان يكون مناسباً له في العلو و الشرف ، فما ابعد هؤلاء في هذه المسئلة عن اصابة الحق ودرك الصدق .

نقل كلام لتأييد مرام - قال العارف المحقق «**محيي الدين العربي**» في الباب السابع والسبعين وثلثمأة من «**الفتوحات المكية**» : « اعلم ايدك الله : انه من المحال ان يكون في المعلومات امر لايكون له حكم (١) ذلك الحكم ما هو عين

---

(١) هذا مثل ماذكره المصنف (قده) في اول الاصول السالفة ان كل هوية وجودية هي مصداق بعض المعاني الكلية في مرتبة وجودها ، فالمراد بالحكم المحكوم به و بالمعلومات ،

ذاته بل هو معقول آخر، فلا واحد في نفس الامر في عينه لا يكون واحداً للكثرة فما ثم الا مركب ادنى نسبة التركيب اليه ان يكون عينه وما يحكم به على عينه فالوحدة التي لا كثرة فيها محال واعلم : ان التركيب الذاتي (١) الواجب للمركب الواجب الوجود لذاته لا يقدح فيه القدح الذي يتوهمه النظار ، فان ذلك في التركيب الامكاني في الممكنات بالنظر الى اختلاف التركيبات الامكانية (٢) فيطلب التركيب الخاص في هذا المركب مخصصاً (٣) بخلاف الامر الذي يستحقه الشيء لنفسه ، كما تقول في الشيء الذي يقبل الشكل المعين دون غيره من الاشكال : ان ذلك لا بد له من مخصص غير ذات القابل (٤) و التركيب الذاتي لواجب الوجود خارج عن هذا الحكم و ما وجدنا عقلا يقيم دليلاً قطعياً على أنه لا يحكم عليه بامر. فغاية من غاص في النظر العقلي واشتهر من العلماء أنه عقل صرف ، لا حظ له في الايمان ، انه حكم عليه بأنه علة . فما خلص توحيده له في ذاته حين حكم عليه بالعلية واما غيرهم من النظار فحكموا عليه بالنسب (٥) وان ثم امراً يسمى بالعالمية والقادرية ، بهما حكم عليه بانه عالم قادر . واما غير

---

١ مفاهيم الممتنعات والاعيان الثابتة ، فاجتماع النقيضين ـ مع كونه معدوماً و المعدوم بما هو معدوم بسيط يصدق عليه معدوم وممتنع ـ مغاير لاجتماع الضدين مثلا ، والعين الثابت يصدق عليه ممكن ومعلوم ومتميز ثبوتا ، ونحو ذلك ـ س قده.

(١) اى: كثرة المفاهيم الحاكية عن ذاته بذاته ـ س قده .

(٢) اى : القدح لاجل الاختلاف في التركيبات الامكانية وجوداً فاضافة «الاختلاف» بتقدير «في» ـ س قده.

(٣) يعني في التركيبات الامكانية ـ المختلف اجزائها وجوداً لا بمجرد المفهوم ـ كما يلزم الاحتياج الى علل القوام يلزم الاحتياج الى علل الوجود لئلا يلزم التخصيص من غير مخصص ـ س قده.

(٤) اى: غير نفس ذات المشكل ، وانما حملنا على ذلك لان المخصص هو المادة القابلة اذ قد تقرر ان الصورة الجسمية محتاجة الى الهيولى في التشكل ـ س قده.

(٥) اشارة الى طريقة المعتزلة القائلين بالنيابة في صفاته (تعالى) ، فانهم ينفون حقائق الصفات عن ذاته لكن يترتب على ذاته ما يترتب على ذوى الصفات فباعتبار نسبته الى آثار الصفات يحكمون عليه بانه عالم وقادر وغيرهما ـ س قده

هؤلاء من النظار فحكموا عليه بان له صفات زائدة (١) تسمى حيوة وعلماً وقدرة وارادة وكلاماً وسمعاً وبصراً، بها يقال: انه حي عالم قادر مريد متكلم سميع بصير وجميع الاسماء من حيث معانيها (اعني الاسماء الالهية) تندرج تحت هذه الصفات الازلية (انتهى كلامه) و الغرض من نقله: ان هذا الشيخ العارف انكشف له بنور المكاشفة ان التركيب في المعاني و المحمولات العقلية لاينافي احدية الوجود، ولايوجب اختلاف المفهومات بالحمل الذاتي الاولي اختلافها بالحمل المتعارف الشائع الصناعي، اذرب مختلف بحسب ذلك الحمل يكون متحداً في هذا الحمل، فلايقدح كثرة المحمولات الذاتية في الوحدة التامة و قوله «فان ذلك في التركيب الامكاني» اشارة الى ماحققناه آنفاً من ان الاشياء الموجودة بالوجود الواجبي من غير تركيب في الوجود قديكون اذا وجدت بغير هذا الوجود بالوجود الامكاني اقتضت تركيباً خارجياً اوعقلياً كمافي الجنس والفصل.

و قال في موضع آخر في معنى قوله (تعالى): «وآتيناه الحكمة وفصل الخطاب»: «ان الممكنات متميزة في ذاتها في حال عدمها ويعلمها الله (سبحانه) على ماهي عليها في نفسها، ويراها ويأمرها بالتكوين وهو الوجود الخارجي، فتكون عن امره. فماعندالله اجمال. كما انه ليس في اعيان الممكنات اجمال (٢)، بل الامر كله في

(١) اشارة الى طريقة «الا شاعرة» والحاصل انه لامفر لاحد من الحكم عليه (تعالى) بكثرة ما من حيث مفاهيم اسمائه و صفاته لااقل و هذه الاسماء السبعة التي عددها ذكرنا في مواضع اخرى ايضا، ويقال لها «ائمة الاسماء» ولكن زيادتها وجوداً ليس مذهبه، وقد ذكر مذهبه اولا وهو الزيادة مفهوما فقط ـ ره قده.

(٢) اى: سواء كانت موجودة بالوجود العلمي الالهي اوبالوجود الامري و الكوني، بل الامر كله في نفسه، اى: في الوجود الخارجي، وكذافي علم الله (تعالى) مفصل. وليس المراد من عدم الاجمال ومن تفصيل الامر كله في نفسه: مابحسب شيئية الاعيان ومفاهيم الصفات خاصة في العلم الازلي لقول المصنف (قده) «هاتين المرتبتين من العلم»، ومعلوم ان احديهما (وهي المرادة بالحكمة) انماهي العلم بالوجود الجمعي اللاهوتي لكل شيء و هو العلم الاجمالي في عين الكشف التفصيلي. والاخرى (وهي المرادة بفصل الخطاب) انماهي العلم بالوجودات ــ

نفسه وفي علم الله مفصل ' و انما وقع الاجمال عندنا وفي حقنا وفيناظهر فمن كشف التفصيل في عين الاجمال علماً او عيناً او حقاً ' فذلك الذي اعطاه الحكمة و فصل الخطاب وليس الاالانبياء والرسل والورثة خاصة . واماالفلاسفة فان الحكمة عندهم عارية ، فانهم لايعلمون التفصيل في عين الاجمال»(انتهت عبارته) .

اقول :يظهرمن كلامه ان معرفةالانسان ان الواجب بحيث يوجد في مرتبة ذاته تفاصيل حقـائق الممكنات امر عظيم لايعرفه الاالكمّل الراسخون في العلم **« الحمدلله الذي هدانا لهذاوما كنا لنهتدي لولا ان هدانا الله»** ولا يبعد(١) ان يكون قوله (تعالى)**«كتاب احكمت آياته ثم فصلت من لدن حكيم خبير»** اشارة الى هاتين المرتبتين من العلم كما في قوله **« وآتيناه الحكمة وفصل الخطاب»** فالحكمة للايات (يعني وجودالممكنات التي هي آيات دالة على ذاته) هي عبارة عن وجودها الجمعي و كونه كتاباً لاجتماع المعاني فيه ، وتفصيلهـا عبارة عن وجودها الامكاني الافتراقي وانما سمي الكتاب كتاباً لضم حروفه وكلماته بعضها الى بعض مأخوذاً من كتيبة الجيش وهي الطائفة من الجيش مجتمعة . ولاجل هاتين المرتبتين من العلم سمي كتاب الله «قرآنا» و «فرقانا» باعتبارين فالقرآن هوالحكمة و هو العقل البسيط والعلم الاجمالي في عرف الحكماء والفرقان هو تفصيل الكتاب وفصل الخطاب وهوالعقل التفصيلي والعلم النفساني المنتقل من صورة الى اخرى .

واعلم ان سائر الكتب النازلة على الانبياء (عليهم السلام) ليست تسمى قرآناً

---

١ على الوجه الذي هي به معلولة وهذا تفصيل عين الاجمال ، اى : هذه الكثرة عين تلك الوحدة وهذا النشر عين ذلك الطي، وهذاالفتق عين ذلك الرتق وكشف التفصيل في عين الاجمال الواقع في عبارة هذا الشيخ الجليل محمول على سياق المصنف (قده) على هذا -س قده.

(١) انما قال لايبعدلان ظاهر قوله (تعالى) :«احكمت آياته» ان آياته محكمة لامتشابهة برد المتشابهات الى المحكمات، وهو (قده) حمله على أنها ذوات حكمة من باب «افعل» بمعنى صار ذا كذا ،ولكن مآلهما واحد لان المحكمية باعتبار الحكمة -س قده.

كما ليست تسمى كلام الله لاجل هذه الدقيقة فان علومهم مأخوذة من صحائف الملكوت السماوية حسب مقاماتهم فی تلك الطبقات واما الرسول الخاتم عليه و آله السلام فعلمه فی بعض الاوقات كان مأخوذاً من الله فی مقام «لی مع الله» بلا واسطة «جبرئيل» ﷺ ولاغيره من ملك مقرب ، والله اعلم .

الفصل (۱۳)

فی مراتب علمه بالاشياء

وهی العناية والقضاء (۱) ويقال له «ام الكتاب» والقدر ويقال له «كتاب المحو

---

(۱) لما كان القضاء هو العلم الكلی المحيط الذی بعد مرتبة الذات كان على ضربين: قضاء اجمالی وهو الصور القائمة بالقلم، اعنی العقل الاول بل مجموع العقول الطولية، لان الترتيب يؤدی الی الوحدة . وقضاء تفصيلی أولی وهو الصور القائمة بالعقول التفصيلية ،اعنی الطبقة المتكافئة وتفصيلی ثانوی وهو الصور القائمة على النفوس الكلية من جهتها العقلية المسماة باللوح المحفوظ وبام الكتاب كما يأتی . والقضاء المطلق ايضا يقال له ام الكتاب كما صرح به (قده) والقدر ايضا على ضربين: علمی وهو الصور القائمة بالنفوس المنطبعة الفلكية و الاشباح المثالية ، وعينی وهو بالحقيقة صور مرتبة سجل الوجود التی اسقطها (قده) فی هذا الكتاب . ولكل من القضاء والقدر كما اشار اليه محل ، والمحل صدوری وقابلی ، والقابلی تمثلی و واقعی . فالمحل الصدوری للقضاء الاجمالی هو العناية ، ومحله القابلی التمثلی هو ماهية القلم لان الصور على التحقيق الذی حققه (قده) هو النحو الاعلى من وجودات مادون القلم فی القلم بنحو ابسط واتم وليست زائدة الا باعتبار المفاهيم والماهيات اللازمة لتلك الوجودات كما فی الاعيان الثابتة اللازمة لاسماء الله (تعالى) . فالقابل التمثلی للقلم هو القابل لتلك الصور ايضا و محله القابلی الواقعی هو الالواح التی دونه . وعلى طريقة «المشائين» القائلين بالصور المرتسمة فالقابلی الواقعی نفس ما ارتسمت هی فيه ، والمحل الصدوری للتفصيلی الاولی هو القلم والقابلی التمثلی له هو الماهية ، و الواقعی هو اللوح المحفوظ وعلى طريقتهم نفس ما ارتسمت فيه وقس عليه الثانوی والقدر ، الا ان المحل القابلی للصور القدرية ليس تمثليا لزيادتها على محالها فقوله (قده) «ومحلهما» الى آخره ، ای: المحل القابلی بقسميه للقضاء القلم واللوح المحفوظ ، والقابلی الواقعی للقدر هو لوح المحو والاثبات - س قده .

والاثبات» كما اشار اليه بقوله «يمحوالله مايشاء و يثبت وعنده امالكتاب» و محلهما اللوح والقلم ، احدهما على سبيل القبول و الانفعال وهواللوح بقسميه : و الاخر القلم على سبيل الفعل والحفظ واما العناية فقدانكرها «اتباع الاشراقيين» و اثبتها «اتباع المشائين» ك «الشيخ الرئيس» ومن يحذو حذوه ، لكنها عندهم صور زائدة على ذاته على وجه العروض . وقد علمت مافيه والحق أنها علمه بالاشياء (۱) في مرتبة ذاته (۲) علماً مقدساً عن شوب الامكان والتركيب فهى عبارة عن وجوده بحيث ينكشف له الموجودات الواقعة فى عالم الامكان على نظام اتم ، مؤديا الى وجودها فى الخارج مطابقاً له اتم تأدية لاعلى وجه القصدوالروية . و هى علم بسيط واجب لذاته قائم بذاته (۳) ، خلاق للعلوم التفصيلية العقلية و النفسية ، على أنها عنه لاعلى انها فيه واما القضاء (٤) فهى عندهم عبارة عن وجود الصورالعقلية لجميع

---

(۱) العلم العنائى هوعلم الفاعل بغاية فعله ، فالمعتمد فى اثباته فيه (تعالى) على وجوب تقرر الغاية لكل فعل عندفاعله ، وكون غايته (تعالى) فى افعاله هى ذاته ، فغاية كل موجود اونظام وجود (وهى كماله الاخير والمصلحة المطلوبة منه) لها نحوتقرر عنده (تعالى) بما أن الفعل فعله فينتج ما ذكره (قده) انه العلم التفصيلى الذاتى بالكمالات الوجودية و النظام الاتم الجارى فيها ـ ط مدظله.

(۲) يعنى عندنا ليست زائدة بل هى العلم الذاتى الاجمالى فى عين الكشف التفصيلى الذى قلنابه فان العناية هى العلم السابق التفصيلى الفعلى بالنظام الاحسن والعلم الفعلى بالنظام الاحسن مايكون علةله وهذه صادقة على ذلك العلم الذاتى فاشار الى سبقه بقوله «فى مرتبة ذاته» والى تفصيله بقوله «بحيث ينكشف» الى آخره. والى احسنيته بقوله «على اتم نظام» والى فعليته بقوله «مؤديا الى وجودها » الى آخره ـ س قده .

(۳) اى: متقرر فى ذاته غير خارج منه والالكان واجباآخر ـ ط مدظله .

(٤) القضاء نحوجعل للنسبة الضرورية بين الشىء و محموله فقول القاضى (مثلا) فى قضائه بين المتنازعين : «المال لزيد اوالحق مع عمرو » يثبت المالكية لزيد اوالحق لعمرو اثباتا ضروريا يرتفع به التزلزل الذى أوجده النزاع قبل الحكم ، و اذا طبق هذا المفهوم على الوجود الحقيقى كان مصداق قضائه (تعالى) فى كل موجود معلول هو ايجاب خصوصية—

الموجودات ، فائضة عنه (تعالى) على سبيل الابداع دفعة بلازمان، لكونها(١) عندهم من جملة العالم ومن افعال الله المباينة ذواتها لذاته . و عندنا صور علمية لازمة لذاته بلاجعل وتأثيروتأثر . وليست من اجزاء العالم ، اذليست لهاحيثية عدمية ولاامكانات واقعية فالقضاء الربانية (وهي صورة علم الله) قديمة بالذات باقية ببقاء الله كمامر بيانه .

واما القدر (٢) فهو عبارة عن وجود صور الموجودات فى العالم النفسى

---

١ وجوده القائم بعلته التامة اوالعلة التامة من حيث مبدئيته لايجاب وجوده، فقضاء كل معلول هو علته التامة من حيث ايجابها له والقضاء العام لجميع العالم هو علمه العنائى الفعلي الموجب له.

ومن هنا يظهر انالقضاء ينقسم الى ذاتي خارج من العالم ، وفعلي غيرخارج منه ،و اغلب ماورد من لفظ «القضاء» فى الكتاب والسنة هو القسم الثانى -ط مدظله.

(١)تعليل لقولهم «فائضة عنه تعالى » وانما كانت من افعال الله (تعالى) مع كونها علمه وعلمه صفته، لانها علمه الفعلي اى: فى مرتبة الفعل (بمعنى المفعول) ،ولان محله الفعل ويطلق «القضاء» على نفس المعقول لكونها محله وعلى ماهو التحقيق من كون الصور القضائية هى النحو الاعلى من المقضيات ظاهر - ره قدس‌ه.

(٢)القدر كمية الشيء وهندسته وحده ، وتقديره تعيين حدوده وخصوصيات وجوده ، وأكثر مايقصد ويعمل انماهو فى الصناعات كماأن الخياط يقدر الثوب قبل ان يبزه ويخيطه ، والنجار يقدر الخشب ليصنع منه(مثلا) كرسيا بصفة كذاوكذا ، والقالب يقدر المادة المطلوبة على مايعطيها من الكم والشكل والهيئة وغيرها .واذا طبقنا مفهومه على الوجود الحقيقي كان مصداقه مايعطيه العلل الناقصة للمعلول من خصوصيات الوجود وخواصه وآثاره ،فان لكل من العلل الاربع و الشرائط و الموانع وسائر الاسباب المعدة اثراً فى المعلول ، ولها ولسائر العوامل الحافة حول المعلول آثاراً فى خواصه وآثاره فجملتها كالقالب الذى يعين للمعلول ماله من خصوصيات الوجود والآثار .

ومن هنا يظهر اولاأن القدر ربما يتخلف عن مقتضاه، وذلك اذاكان ملحوظاً بالنسبة الى بعض اجزاء العلة التامة دون مجموعها . وثانيا انموطن القدر هو عالم المادة الذى تتكثر فيه العلل و تتعاون وتتزاحم ، و أما عالم التجرد فكل علة فيه واحدة تامه لانتفاء العلة المادية والصورية والشرائط والمعدات والموانع فلايبقى الاالعلة الفاعلية والغائية و هما فى←

السماوی علی‌الوجه الجزئی(۱) مطابقة لمافی‌موادها الخارجیة الشخصیة مستندةالی اسبابها وعللها واجبة بهالازمة لاوقاتها المعینة وامکنتها المخصوصة ، ویشملها القضاء شمول العنایة للقضاء .

واما اللوح والقلم فبیان القول‌فیهماان الباری (جلت کبریاؤه) اولماابرز من‌ذاته ونشأ هو جوهر قدسی فی‌غایة النور والضیاء والسناء ، بعدالاول (تعالی) و نشأ بتوسطه جواهر اخری قدسیة مترتبة فی‌الشرف والکمال وشدة النوریةعلی‌حسب ترتبها فی‌القرب منه (تعالی) ثم حصلت منها بواسطة جهات فقرها ونقصهافی الوجود وضعف نوریتها موجودات نفسانیة واخری طبیعیة ، وهی‌النفوس السماویة والأجرام الفلکیة ومامعهما من‌العناصروالمرکبات‌وهذه کلهامتجددة الوجود زمانیة‌کالمکتوب من‌الکلمات المعقولة . واما تلک الجواهروالانوار القاهرة فهی مقدسة عن الزمان منزهة عن‌التجدد والحدثان ، بل‌کلها مع تفاوت مراتبها فی‌الشرف والنوریة کانت لشدة اتصال بعضها ببعض کانها موجودة واحدة ، و الحق انهاواحدة کثیرة (۲) کما قررناه فی‌موضعه بالبرهان . و لهذا قدیعبر عنها بلفظ واحد کالقلم فی قوله (تعالی) « ن (۳) **والقلم ومایسطرون** » واتی بصیغة جمع العقلاء مع وحدته اشارة الی

←الفاعل المجرد التام الفعلیة متحدان . وثالثا أن‌القضاء اعم مورداًمن‌القدرلاختصاص‌القدر بالمادیات بخلاف القضاء . نعم لوعمم القدر بحیث یعم کل‌حدحتی الحدود الماهویة کان‌مثل القضاء فی‌شموله المادی والمجرد وفی‌عدم التخلف ـ ط مدظله.

(۱)اماعند«المشائین» فعلی‌سبیل‌الانطباع . وأماعند «الاشراقیین» فعلی‌سبیل‌المظهریة لکون الصور القدریة عندهم مثلا معلقة قائمة بذواتها ـ س‌قده.

(۲)اماکثرتها فهی‌لان مراتب‌الوجودمتفاوتة شدة وضعفا. واماوحدتهافلانمابه‌الامتیاز عین‌مابه الاشتراك فی‌الوجود ولاسیما فی‌الوجودات الطولیة المفارقة ،فان المکثرات التی فی‌عالم الطبیعة من‌المادة ولواحقها والزمان‌والمکان‌والوضع وغیرها منتفیة هناك، والتحقیق ان‌لاماهیة لها کماقال به‌الشیخ الالهی ـ س‌قده.

(۳) «النون» المقسم بهاهی النفس الکلیة الحاملة ـباعتبارذاتها ومتعلقهاـ الامکان الذاتی‌والاستعدادی ، فان «النونین» فی «النون» (کمافی الحدیث) اشارة الی‌الامکانین،و←

وحدته الجمعي وقوله (تعالى) **اقرأ وربك الاكرم الذى علم بالقلم** وكالروح في قوله (تعالى) **قل الروح من امر ربي** وقوله تعالى «**وكلمته القيها الى مريم وروح منه**» وكالامر في قوله (تعالى) **وما امرنا الا واحدة** وكالكلمة (١) كمامر. وقد يعبر عنها بالفاظ متعددة كالكلمات في قوله (عليه وآله السلام) : **اعوذ بكلمات الله التامات كلها من شر ما خلق وذرء** » وكالمفاتح في قوله (تعالى) «**وعنده مفاتح الغيب لا يعلمها الا هو**» وكالخزائن في قوله (تعالى) «**وان من شيء الا عندنا خزائنه**» فهي تسمى باسامي مختلفة باعتبارات متعددة فباعتبار كونها مصورة لصور المعلومات ناقشة في قوابل النفوس و الاجرام على وجه التجدد و التقضي تسمى بالقلم كما انها باعتبار تأثيرها في ما تحتها تأثير الكلام الامرى الاعلامي في المخاطب تسمى بالامر وهي انوار قاهرة مؤثرة فيما تحتها بتأثير الله (تعالى) كما أن ذواتها موجودة بوجوده لفنائها في التوحيد . وكذلك حكم تأثيراتها فقاهريتها التي تأثيرها ظل لقاهريته (تعالى) كما ان نوريتها التي لا تزيد على ذواتها لمعة من لمعات وجهه وجماله وتقع منها ظلال ممدودة امتداد الزمان والمكان في الخارج مع كونها (كما علمت) معراة عن الزمان والمكان ، وقد اشار اليه بقوله (تعالى) «**الم تر الى ربك كيف مد الظل**» وكما تفيض منها صور الاشياء و حقائقها بافاضة الحق (سبحانه) فكذلك تفيض منها صفاتها وكمالاتها الثانوية التي بها يجبر نقصاناتها فبهذا الاعتبار اوباعتبار انها تجبرها على كمالاتها والتوجه اليها عند فقدانها وحفظها عندحصولها تسمى عالم الجبروت . وهي صورة صفة جبارية الله وهي قضاء الله وامره و

— «الواو» فيها الى الوجوب الذى هو قلبها ، كما ان «الواوين» في «الواو» اشارة الى الوجوب السابق والوجوب اللاحق، و«الالف» فيها الى الوجوب الذاتي الذى هو قلبها فكما ان العقل هو القلم فالنفس هي المحبر الذى مداده سواد الامكان - س قده.

(١) كمامر الاستشهاد بقوله (تعالى) : «وكلمته ألقاها الى مريم» وكذا بقوله: «قل الروح من أمر ربي» الظاهر في الروح المعودى اشارة منه الى اتحاد العقول الصعودية الكاملة مع العقول النزولية في المآل كما قال (ص): «اول ما خلق الله نورى اوروحي» وقولهم (ع): «نحن السابقون اللاحقون» ومذهبه (قده) اتحاد النفس بالعقل الفعال - س قده .

کلام الله و کلماته التامات ومفاتیح رحمته وخزائن علمه وجوده واعینه الناظرة فی قوله (تعالی) «واصنع الفلك باعیننا ووحینا» فهذه الکلمات کلها صفات القلم الالهی وحیثیاته .

واما اللوح المحفوظ فهو عبارة عن النفس الکلیة الفلکیة سیما الفلك الاقصی اذ کل ما جری فی العالم او سیجری مکتوب مثبت فی النفوس الفلکیة ، فانها عالمة بلوازم حرکاتها کما بیناه فی مباحث الاجسام . و سنعید ذکره عند البحث عن المبادی و الغایات فکما ینتسخ بالقلم فی اللوح الحسی النقوش الحسیة کذلك ارتسمت من عالم العقل الفعال صور معلومة مضبوطة لعللها واسبابها علی وجه کلی . فتلك الصور محلها النفس الکلیة التی قلب العالم و الانسان الکبیر عند الصوفیة ، و کونها لوحاً محفوظاً باعتبار انحفاظ صورها الفائضة علیها علی الدوام فی خزائن الله (تعالی) علی وجه بسیط عقلی ، او باعتبار اتحادها بالعقل الفعال ، لا باعتبار هویتها النفسانیة ، لما علمت من طریقتنا انه کلما تعلقت بالاجرام الطبیعیة من النفوس والطبائع و القوی فهی متجددة الوجود حادثة غیر باقیة مادامت موجودة بهذا الوجود التکوینی ، ثم ینتقش فی النفوس المنطبعة الفلکیة صور جزئیة متشخصة باشکال و هیئات مقدرة مقارنة لاوقات معینة علی مثال مایظهر فی المادة الخارجیة وهذه الصور لجزئیتها و شخصیتها متبدلة متجددة بعضها خلاف بعض فی التعینات والتشخصات ، بخلاف ما فی اللـوح المحفوظ فانها مضبوطة مستمرة علی نسق واحد کالکبریات الکلیة فهذه النفوس هی الواح قدریة فیها المحو والاثبات ، وعالمها عالم الخیال الکلی وعالم المثال ، و کل منهما کتاب مبین کما قال (تعالی) «ولا حبة فی ظلمات الارض ولا رطب ولا یابس الا فی کتاب مبین» الا ان الاول لوح محفوظ مافیه من التغیر یسمی بام الکتاب و الثانـی کتاب المحو والاثبات علی ما قال (تعالی) «یمحو الله ما یشاء و یثبت وعنده ام الکتاب» و اما وجود هذه الا کوان المادیة فی موادها الهیولانیة الظلمانیة المشار الیه بقوله «وما ننزله الا بقدر معلوم» ای بواسطة صورها القدریة المعلومة لاجل ارتسامها فی القوی الادراکیة ، فهل هی ایضاً من مراتب العلم کما یظن ام لا ؟ فالحق ان ذلك

ظن فاسد ووهم باطل ، فان هذا الوجود ليس وجوداً ادراكياً كما اقمنا البرهان عليه ومرت الاشارة اليه فى مواضع من هذا الكتاب فما اسخف قول من حكم : بان وجود تلك الصور الجزئية فى موادها الخارجية اخيرة مراتب علمه (تعالى) وسمى المادة الكلية المشتملة عليها دفتر الوجود او كانه سهى و نسى ما قرئه فى الكتب الحكمية : أن كل علم وادراك فهو بضرب من التجريد عن المادة ، وهذه الصور مغمورة فى المادة مشوبة بالاعدام والظلمات ، وهى متبدلة الذات فى كل آن . نعم لو قيل : انها معلومة بالعرض بواسطة الصور الادراكية المطابقة لها لكان موجهاً فلابد فى ادراكها من وجود صور اخرى متعلقة بها ضرباً من التعلق الاتحادى .

تكميل : فهذه العوالم العالية كتب الهية ، وصحف ربانية كتبها اولا يد الرحمن بقلم نورانى فى لوح محفوظ ارقاماً عقلية لايمسها ولايدرك اسرارها الا اهل الطهارة والتقدس عن الحجب الظلمانية والكثائف الجسمانية. كما قال (تعالى) فى وصف القرآن:
«انه لقرآن كريم فى كتاب مكنون لايمسه الا المطهرون تنزيل من رب العالمين»
ثم كتبها كرام الكاتبين **«فى صحف مكرمة مرفوعة مطهرة بايدى سفرة كرام بررة»**
وهذه الكتب المذكورة انما هى اصول الكتب الالهية ، وأما فروعها فكل ما فى الوجود من موضع شعور كالنفوس و القوى الحيوانية الوهمية والخيالية ، و غيرها من المدارك والمشاعر ، والانسان الكامل كتاب جامع لهذه الكتب المذكورة ، لانه نسخة العالم الكبير فمن حيث روحه وعقله كتاب عقلى ، ومن حيث قلبه وهو نفسه الناطقة (١) كتاب اللوح المحفوظ ، ومن حيث نفسه الحيوانية (اعنى القوة الخيالية) كتاب المحو والاثبات وقد اشار الى ذلك «امير المؤمنين» عليه السلام فى قوله :

---

(١) النفس الناطقة عند الحكيم تشمل العقل و كذا القلب ، فقد جرى على اصطلاح العرفاء ، حيث جعلوا مراتب الانسان سبعاً هى الطبع والنفس والقلب والروح والسر والخفى والاخفى، و قد ذكرنا تفاسيرها فى ما كتبنا على السفر الاول فلا نعيدها. ومراده بالعقل هيهنا: العقل البسيط الاجمالى و بالقلب و النفس الناطقة العقل التفصيلى كما سيذكره فى البحث المعنون ، بتمثيل المذكور فيه مراتب علم الانسان ـ م قده.

وانت الکتاب المبین الذی ✿ ✿ ✿ ✿ بآیاته یظهر المضمر

واعلم ان النفس الانسانیة اذا کملت وبلغت غایتها فی الاستکمال وتجردت بعد ترقیاتها وتحولاتها وتبدل نشآتها الی ان تصل بالعالم العلوی صارت کتاباً علویاً الهیاً کما اشیر الیه بقوله (تعالی) **«ان کتاب الابرار لفی علیین»** (الآیة) واذا ضلت عن الطریق و اتبعت الهوی والجهالات واحترقت بنار الشهوات صارت بقوته الوهمیة کتاباً شیطانیاً مشحوناً بانواع الکذب و المغالطة والهذیان . وکل کتاب هذا شأنه من حقه ان یطرح فی النار ؛ فمن حق هذه الصحیفة الشیطانیة ان تقع فی نار السعیر کما اشار الیه بقوله (تعالی) **«ان کتاب الفجار لفی سجین»** و کما ان القوی الشاعرة التی لسائر الحیوانات (۱) (وهی کتابها و صحیفة اعمالها) تحترق بنار الطبیعة فی هذا العالم ، فان الطبیعة المستولیة علی الاجسام الطبیعیة سیما علی النبات والحیوان الفاعلة فیها للاحالة و الاذابة و الهضم عند اهل البصیرة نار محرقة تذیب الاجسام و تحیلها بالتلطیف والتصعید الی القوی والارواح کفعل هذه النار المحسوسة فی المرکبات بالاحالة والاذابة والتبدیل **فکذلک نار الاخرة توقد فی القلوب القاسیة و النفوس العاصیة ، و تحرقها و تعذبها بشعلاتها و حرقاتها المنبعثة من الغضب والحسد والحقد والعداوة والبغضاء** . فان هذه کلها عند اهل الکشف الاخروی ـ ویقال له «کشف الصور» ـ نیرانات وشعلات کامنة الآن تعلقت بنفوس الاشقیاء والفجار ، محرقة لها معذبة ایاها ، ماحیة لما یرتسم فی کتابها من الاعتقادات الباطلة والآراء المذمومة . فعلی هذا المثال وما یشبهه یجب ان یحمل کون کتاب

---

(۱) التشبیه انما هو فی ان الکتاب فی الموضعین کتاب النفس ، و النار انما هی نار الطبیعة التی ذات ثلاث شعب المشتملة علی ما فی هذه النار المحسوسة (من الطاعیة واللذاعیة والاذیة) بنحو اشد کل ذلک بنحو الجسمانیة ولیس فیهما ما فی هذه من النوریة والخیرات ولیس التشبیه من جمیع الوجوه، اذ من المعلوم انه لا ایلام فی الحیوانات بخلاف الانسان لمنافرة هذه الاحوال للفطرة الانسانیة، وانت تعلم ان هذا حقیقة الکتاب ولکن لکل حقیقة رقیقة فیبرز فی الکون الصوری الاخروی وللفاجر صحیفة مکتوبة ورق منشور مسجور بنار السعیر کما نطق بظاهر الشرع الانور وقد حقق المصنف (قده) ذلک فی موضعه ـ س قده.

النفوس في النار لا مايفهمه الظاهرية العاكفة على باب الحس في جميع الامثال . قال الله (تعالى) «و تلك الامثال نضربها للناس وما يعقلها الاالعالمون» فاياك ياخا الحقيقة وسالك طريق الحق ان تفهم من قلم الله ولوحه مايفهمه « المشبهة» من كون القلم آلة جمادية متخذاً من القصب اوالحديد ، واللوح ذاصفحة ملساء متخذاً من خشب اوزمرد قياساً على قلم الآدمي ولوحه ، بل كما لايقاس ولايشبه ذات الله و صفاته ذات الخلق و صفاتهم ، كذلك لايشبه قلمه ولوحه وكتابه قلمهم ولوحهم و كتابتهم على انك لو نظرت في مدلولات هذه الالفاظ وجردتها عن الزوايد غير الداخلة في اصل مفهومها وروح معناها وجدت أن هذه الخصوصيات ككونها قصباً اوخشباً او مداداً خارجة عن اصل ماهيتها و روح حقيقتها ، فان معنى الكتابة تصوير الحقائق على اية صورة كانت ،ومعنى اللوح الجوهر القابل لذلك التصوير ، سواء كانت جسماً محسوساً اوجسما غيرمحسوس (كمااذا رأيت في المنام أنك تكتب على لوح) اوكان غيرجسم كروح اونفس فاذا علمت هذا فحمل هذه الامور على ماينا سب الالهية اولى من حملها على ما يناسب الخلق فاستقم واتبع الهدى ولاتتبع الهوى .

تمثيل : ان الفطرة الانسانية الكاملة لكونها مخلوقة علـى صورة الرحمن مشتملة على مراتب العلم على مثال مراتبه التى للواجب ، وذلك لان للافعال الصادرة عن الانسان ـ من لدن ظهورها من بواطنها وبروزها من مكامن غيبها الى مظاهر شهاداتها ـ اربع مراتب لكونها اولا في مكمن عقله البسيط الذى هو غيب غيوبه في غاية الخفا كانها غير مشعور بها ، ثم تنزل الى حيز قلبه ومرتبة نفسه عند استحضارها بالفكر واخطارها بالبال كلية وفي هذه المرتبة تحصل للانسان التصورات الكلية و كبريات القياس عند الطلب للامر الجزئي المنبعث عنه العزم على الفعل ، ثم تنزل الى مخزن خيـاله متشخصة جزئية (و هو موطن التصورات الجزئية وصغريات القياس) ليحصل بانضمامها الى تلك الكبريات رأى جزئي ينبعث عنه القصد الجازم للفعل ، ثم تتحرك اعضاؤه عند ارادة اظهاره فيظهر في الخارج كذلك فيمايحدث في هذا العالم الطبيعي من الصور والاعراض ، فالمرتبة الاولى بمثابة العلم الاجمالي ، والثانية بمثابة صورة

القضاء ، ومحلها لوح النفس الناطقة ، وكاتبها العقل البسيط ، والثالثة بمثابة الصور في السماء ، ومحلها القوة الخيالية ، والرابعة بمثابة الصور الحادثة في المواد العنصرية ولاشك أن نزول الاول لايكون الا بارادة كلية و علم كلي ، و نزول الثاني بارادة جزئية و علم جزئي ينضم الى الارادة الكلية فينبعث بحسب الملائمة والمنافرة رأى جزئي يستلزم عزماً داعياً لاظهار الفعل ، فيتحرك الاعضاء والادوات فيحدث الفعل. وحركة الاعضاء بواسطة اعصابها بمنزلة حركة السماء ، وسلطان العقل الانساني في الدماغ كسلطان الروح الكلي في العرش، وظهور قلبه المعنوي في القلب الصنوبري كظهور النفس الكلية في فلك الشمس ، اذهو من العالم بمنزلة القلب الصنوبري من الانسان (١) كما ان العرش بمنزلة الدماغ **و الله بكل شيء محيط** وهذه المراتب الاربع ثلاث منها علمية ، وهي الثلاث الاول ، لان وجودها وجود صوري واما المرتبة الاخيرة فليست من مراتب العلم كما توهم ، لكنها معلومة بالعرض كما أن وجودها ايضاً بتبعية ماهو معلوم بالذات . وقد مرت الاشارة اليه فاحتفظ به .

ختم فيه زيادة كشف و توضيح

اعلم انه ورد في الحديث « ان لله (تعالى) سبعين الف حجاب من نور و ظلمة لو كشفها لاحرقت سبحات وجهه (٢) كلما انتهى اليه بصره» وانما وقع الاحراق

---

(١) اذ كما انه ينبث الضوء والحرارة التي هي منشأ النضج والحياة منه في العالم كذلك ينبث بالقلب الروح البخاري الذي به حرارة البدن وبه حياته، و بالقوة الحيوانية القائدة به استعداد قبول قوى الحس والحركة ،فهو كالسراج، والدم النقي المعتدل زيته ، و الحس و الحركة ضوئه ــ من قده .

(٢) «سبحات وجه الله » انوار وجهه كذا في «القاموس» و في شرح «حكمة الاشراق» المراد بها انوار الذات الازلية التي اذا رآها الملائكة المقربون سبحوا لمايروعهم من جلال الله وعظمته وكبريائه ، والنكتة في هذا العدد انمراتب الانسان سبع وهي اللطائف السبع التي كتبناها في الحاشية السابقة والافلاك تسعة، وعالم العناصر واحدة ولما كانت الوجودات من سنخ واحد والتفاوت فيها من حيث ظهور كثرة الآثار وقلتها فكما كان لهذه الآية (امني النفس الارضية) سبعة ابطن كذلك للنفوس السماوية، فيحصل من ضرب السبع في العشرة سبعون لكل ــ

والقهر لان المراد بهذه الحجب هيهنا هى المعلولات المرتبة المتوسطة بين الواجب وبين هذا العالم . ولا شك أن المعلول البعيد يختص بنحو ضعيف من الوجود، فاذا فرض وقوعه بهويته الضعيفة الوجود فى مرتبة المعلول القريب لبطلت ذاته واضمحلت هويته فاذا اراد احد ان ينظر الى وجهه الكريم لامن جهة هذه الحجب او قبل ان تبدل ذاته من نشأة الى نشأة اخرى وهكذا الى ان قطع الحجب كلها او بعضها ، و صارت فى مرتبة الحجاب الاول او قريباً منه ـ لكان حاله كما وقع لجبل «موسى» ﷺ ولهذا قال «جبرئيل» حين سئله الرسول ﷺ عن عدم تجاوزه عن مقامه المعلوم: **لو دنوت انملة لاحترقت.**

واعلم ان المراد من الحجب النورية هى العقول المجردة المترتبة فى الوجود المتفاوتة فى النورية ' وهى مع ذلك انوار خالصة لايشوبها ظلمة العدم ، لانها ليست زمانية بخلاف غيرها كالنفوس والطبائع ' وهى المرادة من الحجب الظلمانية لانها زمانية. وكلما هو زمانى فللعدم دخول فى نحو وجوده. وليست نوريته خالصة عن الظلمة لكن كلها من مراتب علم الله التفصيلية وانما اوجدها الله ـ مع ان ذاته فى غاية التمام و النورية غنياً عن العالمين ـ تكميلا لوجود لوازم الاسماء و الصفات اعنى اعيان

← منها مجلى للالف من الاسماء الحسنى له (تعالى) فيحصل سبعون الفامن التعينات و الحجب ، وجوداتها حجب نورية ،ومفاهيمها حجب ظلمانية والاولى والاظهر ان يعكس الامر بان يقال فى كل من السبع :العشرة اذخمر الانسان من التبضات العشر قبضة من العناصر ، وتسع قبضات من الافلاك التسعة مثل ان التكبر من فلك الشمس والغضب من المريخ والمحبة من الزهرة وهكذا وفى كل من السبع هذه العشرة بحسبه . وكذا الاسماء الالفية الحسنى وعلى ماذكره (قده)ـ كمافى شرح حكمة الاشراق من ان المراد بها العقول المجردة و الاجسام ـ كان العدد بيانا لوفور الكثرة لان العقول اكثر من هذا فان كثرة العقول العرضية بحسب كثرة الانواع الارضية البرية والبحرية والسماوية الفلكية والكوكبية الثابتة والسيارة، والثوابت اكثر من قطرات البحار وعدد الرمال، او نقول على قاعدة الكثرة فى الوحدة بنحو أعلى: عالم العقل جامع لوجودات العوالم العشرة الجسمانية والمراتب السبع لكل واحد منها مع مجلويته للاسماء الالفية والعلم عندالله (تعالى) ـ مرقمه.

الممكنات و ماهياتها فان لها نحوين من الوجود كما وقع التنبيه عليه : احدهما النحو الاجمالي الواجبي، وهذا بالحقيقة ليس وجوداً لشيء منها ولا لجميعها بل لجمعيتها ومسماها وانما هو مظهر لها و ثانيهما النحو التفصيلي الخاص بواحد واحد منها، فاراد الله (تعالى) بعنايته الشاملة ورحمته الواسعة ان يفيض عليها وجوداتها المختصة وان يكمل وجودها العلمي بوجودها العيني و الغاية و الغرض في هذه الارادة ليس امرا غير نفسه، اذهي كلها راجعة الى صفاته (١) وصفاته عين ذاته ولذلك قال لبعض انبيائه (عليهم السلام) وقد سئله لم خلقت الخلق ؟ يارب ! بقوله «كنتُ كنزاً مخفياً لم اعرف ، فخلقت الخلق لاعرف» فهذه المعرفة التفصيلية للعارف بالله و اسمائه و صفاته لم تحصل على الكمال الا بهذا الوجود التفصيلي فكملت مراتب العلم بالله لا أن الله يكمل بهذا الوجود او بهذا العلم فتجلى الحق (سبحانه وتعالى) بنفسه لنفسه بانوار السبحات الوجهية . فظهرت الارواح المهيمة (٢) في الغيب المستور الذي لايمكن كشفه لاحد . وانما يقال لهم «المهيّمون» لان كل واحد منهم لايعرف أن ثمة موجوداً غير الحق ، لفنائه بالحق في الحق عن نفسه ، اذ لانفس له سوى الموجودة بالحق لاستيلاء سلطان الاحدية على وجودهم ، فمن لاوجود له منفصلا عن الحق فلامعرفة له الا للحق بالحق فلايعرفون سواه اذالمعرفة فرع الوجود ثم اوجد الحق (تعالى) دون هؤلاء الارواح بتجل آخر ليس الاول وبالجملة اول ما اوجد الله (تعالى) من عالم العقول القادسة جوهر بسيط كلي ومع بساطته هو جميع العقول. كما أن فلك الافلاك عند بعض عبارة عن مجموع الافلاك (٣) وهو الحق عندنا (٤) اثبتناه بالبرهان ، فللوجوه كثيرة لايتكثر في ذاته

---

(١) اى: الاعيان الثابتة راجعة اليها لفناء المظهر في الظاهر وبعبارة اخرى الغاية و الغرض في هذه الارادة معروفية الذات والمعروفية عين ذاته ، اذ عند معروفية الذات ـ ولاسيما بالحضور ـ يتلاشى كل الاغيار ـ مرقده .

(٢) هام على وجهه: ذهب من العشق لايدري اين يتوجه. وهيمه الحب : جعله ذاهيام . (بضم الهاء) والهيام : الجنون من العشق.

(٣) اى بماهي متعلقة لنفس وراء نفس كل واحد واحد كما احتمل المحقق «الطوسي» والا فالمجموع لاوجود له علىحدة ـ مرقده.

(٤) اى : كون ذلك الجوهر البسيط كل العقول بنحو الكثرة في الوحدة والوحدة في ـ

بتعددها، وله افتقار ذاتي وجودي لموجده . كما مر بيانه في اوائل الكتاب . وسماه الله تعالى «حقاً» و«قلماً» و«امراً» و«روحاً» وفي الحديث «عقلاً» وقد ذكرنا اكثرها . قال الله (تعالى) **وما خلقنا السموات والارض وما بينهما الا بالحق** و هو الخازن الحفيظ علام الغيوب بعلم موجده ، فعلم نفسه من حيث علم موجده ، كما علم غيره من حيث علم نفسه . وهذا قوله ﷺ: «**من عرف نفسه فقد عرف ربه**» وهو عرش الله الاعظم الذى استوى عليه ذاته وبعده اللوح المحفوظ وهو كما مر النفس الكلية لجميع النفوس الجزئية والقوى الادراكية اوجدها الله (تعالى) فى المرتبة الثانية وفى العالم و هى من الملائكة الكرام ورسل الله الى الخلق بخلاف الطبقة الاولى فانها لم تبرح عن صقع الربوبية ولم تنزل الى عالم الامكان لما علمت ان عالم الامكان منحصر عندنا فى عالم الخلق دون الامر ، وهى المشار اليها بقوله تعالى « **وكتبنا له فى الالواح من كل شيء موعظة وتفصيلا لكل شيء** » وهى موضع تنزيل الكتب ، وهى اول كتاب سطره العقل ارقاماً تفصيلية وحروفاً زمانية فامر الله القلم ان يجرى على هذا اللوح جرياً الى يوم القيامة بما قدره وقضاه فهذا اللوح محل لالقاء القلم (وهو العقل) اليه بطريق التفصيل ما يحمله من الله بطريق الاجمال لان النفس محل التفصيل لانها زمانية .

وذكر بعض المكاشفين الذين يقع لهم مكاشفة الحقائق فى كسوة الامثلة «ان لهذا القلم ثلثمأة وستين سناً من حيث ماهو قلم ، وله ثلثماة وستون وجهاً من حيث ما هو روح وثلثمأة وستون لساناً من حيث ماهو عقل وله ثلثماة وستون نهراً من حيث ماهو علم ، وهو ماء الحيوة وعين الحيوان تستمد هذه الانهار من ثلثمأة وستين بحراً من

ـــ الكثرة حق عندنا . ويؤيده قوله متصلا به «فله وجوه كثيرة» الى آخره ويحتمل ارجاع الضمير الى «كون فلك الافلاك كذا» بشرط ان يكون كونه مجموع الافلاك عبارة عن كون الفلك الاطلس جامعاً لصفات الافلاك الثمانية ، واما اتخاذه الاحتمال (١) الذى ابداه المحقق (قده) مذهبا فلا يرتضى بعد ينافيه ظواهر ماسيذكره بعد صفحة مع انثلام كثير من القواعد به -رقده.

---

(١) وهو ان يكون الافلاك ثمانية ويكون الحركة اليومية مستندة الى نفس متعلقة بمجموعها تحركها بالسريعة لا الى فلك خاص . اه.

بحار العلوم(١) وهى اجمال كلمات الله التى لاتنفد كما جاء المثل منها فى القرآن «ولو ان مافى الارض من شجرة اقلام والبحر يمده من بعده سبعة ابحر ما نفدت كلمات الله» وهذا الملك الكريم الذى هو لوح لما فوقه هو ايضاً قلم لما دونه، وهكذا كل فاعل ومنفعل من القوى الادراكية لوح وقلم باعتبارين، فتولدت الاقلام والالواح بعد هذين الملكين الكريمين الذين احدهما (وهو القلم) بمنزلة آدم و الآخر (وهو اللوح) بمنزلة حوا، تولد الاولاد البنين والبنات منهما، وكان القلم الاعلى واهب الارواح فيها وهو فيض ذاتى له وارادى لله، كما ان صدور الفعل عنا بالارادة ارادى لنا.وذاتى لارادتنا ولهذه النفس نسبتان نسبة نورانية وهى مما يلى العقل الكريم.ونسبة ظلمانية وهى مما يلى الهيولى، فبتلك الرابطة تأخذ من العقل صوراً عقلية ثابتة، وبهذه الرابطة ترسم فى الهيولى

---

(١) هذه الابحار: هى الثلاثمأة وستون اسما من اسماء الله المشار اليها فى حديث مشهور معتمد الرواة مروى عن ابى عبدالله جعفر الصادق ع، قال: (ان الله تبارك وتعالى) خلق اسما بالحرف غير مصوت، وباللفظ غير منطق، وبالشخص غير مجسد، وبالتشبيه غير موصوف وباللون غير مصبوغ، منفى عنه الاقطار، مبعد عنه الحدود، محجوب عنه حس كل متوهم، مستتر غير مستور فجعله كلمة تامة على اربعة اجزاء معاً ،ليس شىء منها قبل الآخر، فاظهر منها ثلاثة لفاقة الخلق اليها، وحجب منها واحداً وهو الاسم المكنون المخزون، فهذه الاسماء التى ظهرت، فالظاهر هو الله (تبارك وتعالى) وسخر سبحانه لكل اسم من هذه الاسماء اربعة اركان، فذلك اثناعشر ركنا، ثم خلق لكل ركن منها ثلاثين اسما فعلا منسوبا اليها، فهو الرحمن، الرحيم، الملك، القدوس، الخالق، البارى، المصور، الحى القيوم ولاتأخذه سنة ولانوم، العليم، الخبير، السميع، البصير، الحكيم، العزيز، الجبار، المتكبر، العلى، العظيم، المقتدر، القادر، السلام، المؤمن، المهيمن، المنشىء، البديع، الرفيع، الجليل، الكريم، الرازق، المحيى، المميت، الباعث، الوارث، فهذه الاسماء و ماكان من الاسماء الحسنى حتى تتم ثلاث مأة وستون اسما(الحديث) وكونها ابحارا باعتبار وجودها هذا باعتبار الفاعل وتأثيراته. ففى القابل ايضا حصل ثلاث مأة وستون تأثرا وانفعالا الى ان حصل فى جسم الفلك ثلاث مأة وستون درجة - مرقده.

صورا طبيعية كائنة متجددة ، وهى فى نفسها خضراء لامتزاجها من النور والظلمة وهى كتاب الزمردة ثم انشأ الله بعدها الفلك الكلى والعرش الجسمانى واستوى عليه باسم «الرحمن» استواء يليق برحمته على خلقه . وهو دون الاستوائين السابقين اللائقين بذاته وصفاته . وهو بحركته الدورية الدائمة صورة شوق النفس الكلية الى الله (تعالى) ووجد. نها كل آن منه (تعالى) شيئاً غير ما وجدته فى آن آخر فينشأ الزمان منها والمكان من صورتها لما يقبله من الشكل المستدير . وهو افضل الاشكال وحركته اسرع الحركات وبهذه الحركة يتحرك الافلاك(١) كلها اقتداء بها ولكل منها حركة خاصة من محرك نفسانى خاص تشبهاً بمعشوق خاص تقرباً اليه طاعة لله (تعالى) هو الذى دار رحيها و«بسم الله مجريها ومرسيها» واليه منتهاها وهذا الفلك الكلى للطافته كانه حد مشترك بين عالم الصور الادراكية(وهو عالم النفوس وعالم الاخرة)، وبين عالم الاجسام المادية (وهو عالم الطبيعة والدنيا)فهو ارض الاخرة وسماء الدنيا. وقيل الموصوف بكونه سقف جهنم من حيث سطحه المقعر وارض الجنة من حيث محدبه هو فلك الكواكب المسمى بالكرسى (٢) . كما ورد عن النبى ﷺ ارض الجنة الكرسى و سقفها عرش الرحمن ولعل المراد من الكرسى الوارد فى لسان الشريعة هو هذا

---

(١) تحركا بالعرض، وذلك القوة نفس الفلك الكلى، واما حديث التشبيه بحركة السفينة وحركة ركبها الى خلاف جهة حركتها فغير مستقيم ، لان ذلك فى الحركة المستقيمة ولايتم فى المستديرة اذ تتصور بل تتحقق حركة الكرة المجوفة بالحركة المستديرة مع سكون ما فى جوفها _ س قده .

(٢) ليس مراد القائل ان حقيقة جهنم ماحواه هذا، بل مراده ان حكم الحواس - حتى البصر - انما هو الى هناك فاذا ادرك هذا وماحواه - غير متدلية بالحق ومردون ان تكونه جالى اسمائه وصفاته ، بل بماهى متشتتة متكثرة مضافة الوجود الى الماهيات والمواد - صارت منشأ للورود على جهنم و اذا كان عدد ابوابها عدد المشاعر الخمسة الظاهرة و الاثنين الباطنين (الحس المشترك و الوهم) و الا فجهنم مخلوقة بالعرض للانوار و الكرسى و ما حواه انوار الحق وفى حق من يأخذ. بلغة الى الله منشأ الورود على الجنان و قدمر ان العوالم الوجودية مراتب علمه وانوار وجهه _ س قده.

الفلك الاقصى الجسمانى المذكور، ومن عرش الرحمن هوما يحاذيه من عالم المثال، وهو الفلك الكلى المثالى والعلم عندالله. وبالجملة كلما يفتح الله من رحمته لخلقه فى هذا العالم يدخل عليهم من باب السماء العليا ومن ابواب السموات، وكل من دخل الجنة اوعرج الى الله لابدان يلج ملكوت السموات وينفذ من اقطارها، حتى ينتهى الى سدرة المنتهى ويخرج من بابها الى ذلك العالم.

واعلم ان الكلمات النازلة من الحق تنزل الى هذا المنتهى احدية غيرمنقسمة، فتنقسم بعد هذا المنزل قسمة خارجية الى الغيب والشهادة والصورة والمعنى والدنيا والآخرة ولهذا يقال للكرسى: موضع القدمين المندلين احدهما الى عالم الجنان، وهى المشار اليها بقوله (تعالى): «ان لهم قدم صدق عند ربهم» والاخرى قدم الجبار المشار اليها بقوله ﷺ: «حتى يضع الجبار قدمه فيها فتقول: قطني يارب» فاحدى القدمين تعطى ثبوت اهل الجنات فى جناتهم وهى قدم الصدق والاخرى تعطى ثبوت اهل الجحيم فى جحيمهم وهى قدم الجبروت. والى هذا المنتهى ينتهى صحائف اعمال بنى آدم وأما صحائف علومهم فقد يتجاوز منه وينتهى الى الله كما قال (تعالى) «اليه يصعد الكلم الطيب والعمل الصالح يرفعه».

ثم اعلم ان الله انشأ الافلاك الباقية بعضها فوق بعض الى العناصر ورتبها ترتيب مدبراتها العلوية فى اللطافة والكثافة فالعالم كله كجوهرة واحدة ذات طبقات متدرجة فى اللطافة والنورية، فكل ما هو اعلى فهو ألطف وأنور وكل ما هو ادنى فهو اكثف واكدر حتى ينتهى فى احد الجانبين الى نورالانوار، وفى الجانب الاخر الى اسفل السافلين، والكل منازل ومراحل الى الله وبوجه آخر مراتب علمه. وبوجه مظاهر صفاته وآيات جماله وجلاله. وبوجه انوار وجهه و اشعة كماله وظلال قهره.

دقيقة اشراقية: واعلم ان عالم الشهادة كالقشر بالاضافة الى عالم الملكوت وكالقالب بالقياس الى الروح وكالظلمة بالنسبة الى النور وهكذا كل طبقة من الملكوت الاعلى والاسفل بالنسبة الى فوقها على هذا المثال وكما أن الانوار المحسوسة السماوية التى تقتبس منها الانوار الارضية قد يكون لها ترتب بحيث يقتبس بعضها من بعض فالاقرب من المنبع

يكون اولى باسم النور لانه اشد واقوى فى الظهور ، كما يفرض ضوء داخل من القمر فى كوة بيت واقعاً على مرآة منصوبة على حائط و منعكساً منها على حائط آخر فى مقابلته ، ثم منه الى الارض . فانت تعلم ان مافى الارض من النور تابع لما فى الحائط . وهو لما فى المرآة ، وهو لمافى القمر ، وهو تابع لمافى الشمس اذ نور القمر مستفاد منها. وهذه الانوار الاربعة مترتبة فى النورية بعضها اكمل من بعض ، ولكل منها مقام معلوم لترتبها فى الوجود ، فكذلك قد انكشف لارباب البصائر بالبرهان و الكشف معاً أن الانوار الملكوتية عقلية كانت او نفسية انما وجدت من نورالانوار على ترتيب كذلك ، وان الاقوى هو النور الاقرب الى النور الاقصى الذى لانهاية له فى الشدة و كل ماهو اشد قرباً منه فهو اكمل نوراً واقوى معرفة بنفسه و بربه ، وكلما هو ابعد فهو انقص نوراً واقل علماً واضعف وجوداً حتى ينتهى الى عالم الاظلال ثم الى الظلمات ، وتلك الانوار كلها مراتب علمه بذاته ومنازل لطفه ورحمته فافهم انشاء الله (تعالى) .

تفريع ـ مهما عرفت ان النور هو الوجود لانه يلزمه الظهور وله مراتب ، ومراتبه مراتب الوجود بعينها ، فاعلم : انه لاظلمة اشد من كتم العدم لان المظلم انما سمى فى العرف مظلماً لانه ليس للابصار اليه سبيل ، اذ ليس موجوداً للبصر وان كان موجوداً فى نفسه ، فالذى ليس بموجود لالغيره ولالنفسه فهو اولى بان يسمى مظلماً لانه الغاية فى الظلمة **فاذا تقرر هذا فنقول** : ليس فى الوجود ماهو مظلم بالحقيقة . والا لكان معدوماً صرفاً بل الذى يمكن تحققه هو المركب الممتزج نوره الوجودى بظلمات امكاناته وجهاته العدمية . وذلك كالاجسام واحوالها لانها زمانية الوجود ومكانيته ، فكلما وجدت فى حد منها عدمت عن سائر الحدود .

الموقف الرابع

في قدرته (تعالى) وفيه فصول:

الفصل (١)

في تفسير معنى القدرة

ان للقدرة تعريفين(١) مشهورين : **احدهما**: صحة الفعل ومقابله اعني الترك **وثانيهما** كون الفاعل في ذاته بحيث ان شاء فعل وان لم يشأ لم يفعل والتفسير الأول للمتكلمين و الثاني للفلاسفة و من افاضل المتأخرين من ذهب الى أن المعنيين متلازمان بحسب المفهوم والتحقق . وان من اثبت المعنى الثاني يلزمه اثبات المعنى

---

(١) لاريب أن الصفات التي نثبتها فيه (تعالى) (كالعلم والقدرة والحياة و غيرها) انما هي الصفات الكمالية التي نجدهـا فيما عندنا من الفضائل الوجودية ، ثم نجردها عن شوب الاعدام والنقائص فتعود صفة كمالية بحتة تقبل الصدق والانطباق عليه (تعالى) بما أنه كمال بحت لايشذ عنه كمال .فالشأن كل الشأن في تجريد معنى القدرة على اي من التعريفين عرفت فمن المسلم أن القدرة بحدودها المادية التي توجد عندنا لاتوجد عنده (تعالى) ، ولاهي بذاك المعنى تصدق عليه **فنقول**: أما تفسيرها بصحة الفعل والترك والصحة على ما نفهم من معناها هو الجواز ، اى: كون النسبة بين الفاعل وبين كل من الفعل والترك نسبة الامكان ، فلايكون الفعل ممتنعا حتى ينقيد المبدء الفاعلي بالترك ، ولا الترك ممتنعا حتى يتقيد بالفعل ، فيعود الامر الى كون الفاعل مطلقا غير مقيد بشيء من الفعل و الترك ، هذا .وليس في حد القدرة ان تكون غير الفاعل القادر ولاعينه وان كانت القدرة التي فينا خارجة عن ذاتنا .

ثم ان الواجب (تعالى) وجود لايشوبه عدم، ومطلق غير منقيد بقيد ، ولامحدود بحد على ماتدل عليه البراهين، و فاعل للكل بنفس ذاته لابامر يلحقه من خارج ، وقد اقيم عليه البرهان فاذكان ذاته هو مبدء الفعل وهو مطلق غير مقيد فلايكون مقيدا بالفعل لامتناع الترك ولا بالترك لامتناع الفعل. بل مبدء فعله الذي هو ذاته مطلق غير مقيد بالفعل او الترك (اى بوجوب الفعل او الترك) وهذه هي القدرة الواجبية و هي عين الذات . واذ كانت الذات المتعالية في مبدئيتها للفعل مطلقة عن اى قيد مفروض فلايقهره شيء هو فوقه اوفي عرضه بايجاب الفعل ــ

الاول قطعاً، وذلك لان الفاعل اذا كان بحسب نفس ذاته بحيث ان شاء فعل وان لم يشأ لم يفعل كان لامحالة من حيث ذاته مع عزل النظر عن المشية واللامشية يصح منه الفعل والترك وان كان يجب منه الفعل اذا وجب المشية والترك اذا وجب اللامشية، فدوام الفعل ووجوبه من تلقاء دوام المشية ووجوبها لاينافي صحة الترك على تقدير اللامشية، و كذلك قياس مقابلها في الاعتبارين .

—عليه ولا واجب غيره، ولا يقهره شيء من افعاله بايجاب نفسه او غيره عليه؛ لانه متأخر عن الذات المتعالية قائم بمفتقر اليه في جميع شؤون وجوده ولأنه (تعالى) يثبت في ذاته وجوب الفعل عندافاضة الوجوب الغيرى على فعله وقهره على ان يوجد . فانه من اشنع المحال . و بهذا يظهر انه (تعالى) مختار في فعله · هذاملخص القول في التعريف الاول.

واما تفسيرها «بكون الفاعل بحيث ان شاء فعل وان لم يشأ لم يفعل» فيرجع الى تقييد فاعلية الفاعل بالارادة، وهي فينا صفة نفسانية تتبع العلم بمصلحة الفعل الملزمة · وان شئت فقل : و الداعي الزائد · فلوجود الداعي وتحقق العلم به دخل في فاعلية الفاعل بالفعل · اى : ان المبدء الفاعلى فينا متقيد بالعلم بمايكون داعيا الى الفعل .

ثم لو اثبت صفة الارادة في الذات المتعالية (ولتكن بمعنى العلم بالاصلح) ـ والمفروض ان فاعليته (تعالى) بنفس ذاته كما تقدم وان علمه عين ذاته ـ صارت الارادة والعلم اللذان هما قيدان لفاعليتنا عين الذات المطلقة هناك، وصدق عليه تعريف القادر، لكونه فاعلا عن ارادة وعلم بالاصلح، اى بالشيء بما يترتب عليه من المصلحة التي هي غاية وجوده ويتحصل به ان قدرته كون ذاته مبدء لكل خير ومصلحة . لهغيران المصلحة المترتبة خارجا على الفعل لاتكون غاية لذاته المتعالية وداعيا ذا دخل في فاعليته، بل هي المصلحة التي في علمه الذي هو عين ذاته، ولامعنى لجعل هذا العلم تابعا للمعلوم الخارجي وهو ظاهر. على ان مصلحة الفعل وجهة خيريته مترتبة على الفعل المترتب على مبدئيته الفاعلية، فلاتكون مؤثرة فيها قاهرة عليها ولاقاهر ايضا غيرها فهو (تعالى) مختار على الاطلاق

هذا ملخص القول في التفسيرين، وقد استبان ان القدرة على كلا التعريفين اطلاق الفاعل و عدم تقيده بايجاب يلحق به من ناحية الفعل او الترك . **و اما** تفسيرها بكون الفعل في حد الاستواء وعدم لحوق ايجاب من ناحية الفاعل فهو في معنى نفي الفاعلية واسناد وجود الفعل الى الاتفاق ـ ط مدظله .

اقول: فيماذكره خلط وخبط ، فان الصحة والجواز في الفعل ومقابله مرجعهما الامكان الذاتي (١) ، وقد استحال عند الحكماء ان يتحقق في واجب الوجود ولا منه جهة امكانية لان هناك وجوداً بلاعدم ، و وجوباً بلا امكان ، و فعلية بلا قوة . و انما يجوز هذه النقائص عند من يجعل صفاته زائدة على ذاته كالاشاعرة ، او يجعل الدواعي على صنعه و ايجاده امرا مباينا فيكون ذاته بذاته مع قطع النظر عن هذه الزوائد ـ صفة كانت او داعياً ـ جائز المشية واللامشية صحيح الفاعلية واللافاعلية واما عند من وحده وقدسه عن شوائب الكثرة والامكان فالمشيـة المتعلقة بالجود والافاضة عين ذاته بذاته بلا تغاير بين الذات والمشية ، لافي الواقع ولا في الذهن فالذات هي المشية ، والمشية هي الذات بلا اختلاف حيثية تقييدية اوتعليلية ، فصدق القضية الشرطية القائلة: ان شاء فعل، لاينافي وجوب المقدم وضرورة العقد الحملي له ضرورة ازلية دائمة وكذا الشرطية القائلة: ان لم يشأ لم يفعل لاتنافي استحالة المقدم امتناعاً ذاتياً وضرورة نقيضه ضرورة ازلية فعلم: ان التفسير الثاني صادق عند الحكماء دون التفسير الاول. ولا يمكن التلازم بين التفسيرين الا في القادر الذي يكون ارادته زائدة على ذاته. واما الواجب (جل اسمه) فلكونه في ذاته تاماً وفوق التمام ـ فبذاته البسيطة الحقة يفعل مايفعل لا بمشية زائدة ، ولا بهمة عارضة لازمة اومفارقة فهو بمشيته وعلمه ورضاه وحكمته التي هي عين ذاته يفيض الخير ويجود النظام ويصنع الحكمة، وهذا اتم انحاء القدرة (٢)

---

(١) قد يطلق الامكان ويراد به الوقوعي وهوان لايلزم من فرض وقوع شيء محال. ويفترق عن الذاتي في عدم العقل الاول لانه ممكن ذاتي وهو واضح ، وليس بوقوعي اذ يلزم من فرض وقوعه محال هو عدم الواجب ، تعالى عن ذلك علوا كبيرا . اذا عرفت هذا فان حمل الصحة على الامكان الذاتي لزم المحذور كما اشار اليه (قده) فكيف ؟! اذا حمل على الوقوعي وربما زاد بعض المتكلمين وقاحة وتجاوز عن الامكان الوقوعي الى نفس الوقوع في قدرة الله (تعالى)، وقال: لابد من وقوع التركيب في اوقات موهومة لاتتناهى ،والكل محال عند التحقيق ـ س قده.

(٢) ومن هذا يعلم ان قول المتكلمين: «ان الله (تعالى) قادر مختار» ـ خلافا للحكماء ـ مقلوب عليهم لقولهم بالقصد ، فان القدرة والاختيار الحقيقيين ماهو خال عن شائبة الجبر الذي في الطبائع والفاعلين بالقصد ـ س قده .

و افضل ضروب الصنع و الافاضة ، و ليس يلزم من ذلك جبر عليه كفعل النار في احراقها وفعل الماء في تبريده وفعل الشمس في اضائتها ، حيث لا يكون لمصدر هذه الافاعيل شعور ولامشية ولااستقلال من فواعلها ، لانها مسخرات بامر سبحانه، و كذلك حال سائر المختارين غير الله في افعالهم ، فان كلا منهم في ارادته مقهور مجبور من اجل الدواعي والمرجحات مضطر في الارادات المنبعثة عن الاغراض، مستكمل بها.

ثم انه زعم «الفخر الرازي» انه لاخلاف بين الفلاسفة والمتكلمين في معنى القدرة المنسوبة اليه بل النزاع بينهما لفظي ، اذ الخلاف بين التفسيرين المذكورين انما يرجع الى العبارة واللفظ دون المعنى والمفهوم كما ذكر. انما النزاع بينهما في قدم العالم و حدوثه لان المتكلمين جوزوا أن يكون العالم على تقدير كونه ازلياً معلولا لعلة ازلية (١) ، لكنهم نفوا القول بالعلة والمعلول الازليين لا بهذا الدليل (٢) بل بما دل على وجوب كون المؤثر في وجود العالم قادراً (٣) واما الفلاسفة فقد اتفقوا على ان الازلي يستحيل ان يكون فعلا لفاعل مختار ، فاذن حصل الاتفاق على أن كون الشيء ازليا ينافي افتقاره الى الفاعل المختار ، ولا ينافي افتقاره الى العلة الموجبة و اذا كان الامر كذلك ظهر: ان لاخلاف في هذه المسئلة (انتهى قول الرازي في شرحه للاشارات).

و نعم ماقال الشارح المحقق «الطوسي» العلامة : «ان هذا صلح من غير تراضي الخصمين ، و ذلك لان المتكلمين بأسرهم صدروا كتبهم بالاستدلال على

---

(١) اقول : من كان عنده مناط الحاجة الى العلة هو الحدوث اوالامكان مع الحدوث شرطا اوشطرا كيف يجوز ذلك ؛ وآراء المتكلمين في المناط تدور على هذه -س قده.

(٢) اى لا بانه لو كان علة ومعلولا ازليين لزم قدم العالم، بل بانه لو كان كذلك لم يكن المؤثر قادراً مختارا و في المحاكمات « اى لا بان الازلي يستحيل ان يكون مفتقرا الى المؤثر » - س قده .

(٣) اذ العلية بناؤها على الوجوب وعدم التخلف، وهما عندهم يصادمان القدرة والاختيار ولذا بعضهم يجوزون التخلف وبعضهم يجوزون الوقوع مع التسوية اومع الاولوية ، اذ الوجوب يؤدي الى الايجاب عندهم ، فيجوز اللاوقوع بدل الوقوع مع تحقق سبب الوقوع -س قده

وجوب كون العالم محدثاً من غير تعرض لفاعله فضلا عن ان يكون مختاراً اولا ، ثم ذكروا بعد اثبات حدوثه : أنه محتاج الى محدث وأن محدثه يجب ان يكون مختاراً، لانه ان كان موجباً لكان العالم قديماً وهو باطل بما ذكروه اولا. فظهر انهم ما بنوا حدوث العالم على القول بالاختيار ، بل بنوا القول بالاختيار على الحدوث و امـا القول بنفى العلة والمعلول فليس بمتفق عليه عندهم. لان مثبتى الاحوال من المعتزلة قائلون بذلك (١) صريحاً **و ايضاً** اصحاب هذا الفاضل (اعنى الاشاعرة) يثبتون مع المبدء الاول قدماء ثمانية. سموها صفات المبدء الاول فهم بين ان يجعلوا الواجب تسعة و بين ان يجعلوها معلولات لذات واجبة هى علتها ، و هذا شىء ان احترزوا عن التصريح به لفظاً فلا محيص لهم عن ذلك معنى فظهر انهم غير متفقين بنفى العلة و المعلول على القول بالحدوث . **واما الفلاسفة** فلم يذهبوا الى ان الازلى يستحيل ان يكون فعلا لفاعل مختـار . بل ذهبوا الى ان الفعل الازلى يستحيل ان يصدر الاعن فاعل ازلى تام فى الفاعلية ، وان الفاعل الازلى التام فى الفاعلية يستحيل ان يكون فعله غير ازلى ، ولما كان العالم عندهم فعلا ازليا اسندوه الى فاعل ازلى تام فى الفاعلية ، وذلك فى علومهم الطبيعية (٢) **و ايضاً** لما كان المبدء الاول عندهم ازلياً تاماً فى الفاعلية حكموا بكون العالم الذى هو فعله ازلياً . و ذلك فى علومهم الالهية ، و لم يذهبوا ايضاً الى انه ليس بقادر مختار (٣) بل ذهبوا الى أن قدرته واختياره لا يوجبـان كثرة فى ذاته ، و ان فاعليته ليست كفاعلية المختـارين من

---

(١) فان اراد نفى العلة والمعلول الازليين بين الواجب ومعلوله ، فيكذبه ان له (تعالى) احوالا عندهم معللة بذاته كالعالمية والقادرية ونحوهما ، وان اراد نفى العلة والمعلول الازليين مطلقا فيكذبه ان اختلاف الماهيات الثابتة فى الازل عندهم انما هو بالاحوال ـ س قده.

(٢) لانه بحث عن العالم المشتمل على الاجسام والجسمانيات المادية السيالة ، بخلاف حكمهم الثانى لانه بحث عن الواجب الوجود بان فعله كذا ، فهو بحث الهى ـ س قده .

(٣) لانهم علموا ان فعل المختار يمكن ان يكون دائما مثل انك لو كنت دائم الوجود لكان فعلك اختياريا كفعلك فى عمرك المنقطع ، وفعل الموجب قد يكون غير دائم لتوقفه على شرط اورفع مانع كما فى النار فى احراقه الحطب الرطب ـ س قده .

الحيوانات ، ولا كفاعلية المجبورين من ذوى الطبائع الجسمانية » انتهى كلامه اعلى الله مقامه .

الفصل (٢)

فى ان القدرة فينا عين القوة والامكان وفى الواجب (تعالى) عين الفعلية و الوجوب .

اعلم : ان النفس فينا و فى سائر الحيوانات مضطرة فى افاعيلها و حركاتها لان افاعيلها وحركاتها تسخيرية كفعل الطبيعة وحركاتها لانها لا تتحقق ولا توجد لا بحسب اغراض ودواع خارجية فالنفس منا كالطبيعة مسخرة فى الافاعيل والحركات لكن الفرق بينهما ان النفس شاعرة باغراضها ودواعيها ، و الطبيعة لاتشعر بالدواعى والفعل الاختيارى لايتحقق ولايصح بالحقيقة الافى واجب الوجود وحده. وغيره من المختارين لايكونون الامضطرين فى صورة المختارين ، فان نفوس الافلاك تفعل حركاتها من جهة دواع ومعشوقات قاهرة عليها كما ستعلم ، و حركات الافلاك و الكواكب تسخيرية الّا انها ليست بطبيعية . فان الحركات الطبيعية تكون على اللزوم من غير ارادة وشعور ورضى ، ومايلزم شيئاً كذلك ليس يلزم نقيضه ايضاً فى حال قواحدة(١) و المحرك الفلكى يحرك من وضع الى ذلك الوضع بعينه ، فالنفس فيها قاصدة لوضع تتركه بعينه ولهذا بيان واضح سيأتيك فى مقامه وكذا نفوس الحيوانات الارضية انما تفعل ماتفعل وتتحرك فيماتتحرك لا بمجرد القدرة ، بل لاجل الاغراض والدواعى . فكل مختار غير الواجب الاول مضطر فى اختياره (٢) مجبور فى افعاله.

---

(١) قد اشار بهذا الى دفع ما عسى ان يقال : ان فى الحركات الطبيعية ايضا يلزم الشيء و نقيضه شيئا ، والوضع الذى يطلب ، بهرب منه فان وصول الحجر عند الهبوط الى الحدود التى تلى المبدء مطلوب لطبيعته وهو بعينه مهروب منه. وحاصل الدفع ان فى الحركة الوضعية الطلب لكل وضع عين الهرب منه فان الانتقال فيها من نقطة معينة و الهرب منها عين الانتقال اليها بعينها والطلب لها بخصوصها ـ ن قده.

(٢) المراد بكونه مضطرا فى اختياره أنه جعل مختاراً لا باختيار منه بل خلق كذلك، سم

فالقدرة فى نفوسنا عين القوة على الفعل و الاستعداد و التهيؤ له ، فلا فعل بالاختيار الآمن الحق (تعالى) .

قال «الشيخ الرئيس» فى التعليقات(١) «عند المعتزلة ان الاختيار يكون بداع اوبسبب ، والاختيار بالداعى يكون اضطراراً ، واختيار البارى (تعالى) وفعله ليس بداع» انتهى .

وقال فى موضع آخر : «معنى واجب الوجود [illegible] الماهية ، وأن وجوده بالذات وكل صفة من صفاته بالفعل ليس فيها قوة ولا امكان ولا استعداد ، فاذا قلنا : انه مختار وانه قادر ، فانما نعنى به انه بالفعل كذلك لم يزل ولا يزال ، ولا نعنى به ما يتعارفه الناس منهما فان المختار فى العرف هو ما يكون بالقوة وانه محتاج الى مرجح يخرج اختياره من القوة الى الفعل اماداع يدعوه الى ذلك من ذاته او من خارج فيكون المختار منا مختاراً فى حكم المضطر ، والاول (تعالى) فى اختياره لم يدعه داع الى ذلك غير ذاته وخيريته ، لم يكن مختاراً بالقوة ثم صار مختارا بالفعل بل لم يزل كان مختاراً بالفعل ، ومعناه أنه لم يجبر على ما فعله وانما فعله لذاته وخيرية ذاته لا لداع آخر ، ولم يكن هناك قوتان متنازعتان ـ كما فينا ـ تطاول احديهما ثم صار اختياره الى الفعل بها . وكذلك معنى قولنا «انه قادر» أنه بالفعل كذلك لم يزل

ـــ والمراد بكونه مجبورا فى افعاله أن لغيره دخلا فى تمام فاعليته فليس يختار الفعل عن استقلال من نفسه من غير دخل من مسخر اوداع زائد سواء فى ذلك افعاله الاضطرارية والاختيارية، و ليس المراد بالجبر ما يقابل التفويض والامر بين امرين كما سيأتى ـ طمدظله .

(١) الكلام كان فى القدرة وكلام «الشيخ» فى الاختيار، والمآل واحد لان الاختيار هو كون الفعل مسبوقا بالمبادى الاربعة من العلم والمشية والارادة والقدرة ، وكأنه مركب اعتبارى منها فاذا كان الاختيار بالداعى استلزم كون القدرة مؤثرة بالداعى ، لان الداعى شعبة من نفس العلم لانه فينا هو التصديق بفائدة الفعل ، وان كان المشية والارادة بالداعى كان تأثير القدرة بالداعى لتقدمهما على القدرة واعتبار المشية فى تعريف القدرة . والفرق بين المشية والارادة ان المشية بالنسبة الى ماهية المعلول والارادة بالنسبة الى وجوده ، وايضا المشية هى العزم الكلى المتعلق بالفعل والارادة هى العزم الجزئى ـ س قده

ولا يزال . ولا نعني به ما يتعارفه الجمهور في القادر منا ، فان القدرة فينا قوة فانه لا يمكن ان يصدر عن قدرتنا شيء مالم يترجح بمرجح وان لنا قدرة على الضدين. فلو كان يصح صدور الفعل عن قدرة لصح صدور فعلين متضادين معاً عن انسان واحد في حالة واحدة . فالقدرة فينا بالقوة والاول برىء من القوة ، واذا وصف بالقدرة فانه يوصف بالفعل دائماً . ونحن اذا حققنا [illegible] معناها انا متى شئنا ولم يكن مانع فعلنا [illegible] متى شئنا ، ليس هو ايضاً بالفعل ، فانا ايضاً قادرون على المشية(١) على الوجه الذي ذكرنا ، فيكون المشية فينا ايضاً بالقوة ، ويكون القدرة فينا ايضاً تارة تكون في النفس وتارة في الاعضاء . والقدرة في النفس هي على المشية وفي الاعضاء على التحريك ، فلو وصف الاول بالقدرة على الوجه المتعرف لوجب ان يكون فعله بالقوة ، ولكان بقي هناك شيء لم يخرج من القوة الى الفعل فلم يكن تاماً . وبالجملة فان القوة والامكان تكونان في الماديات والاول فعل على الاطلاق ، فكيف يكون قوة ؟ ! و العقول الفعالة هي مثل الاول في الاختيار و القدرة ، لانها ليست تطلب خيراً مظنوناً بل خيراً حقيقيا ولا ينازع هذا الطلب فيها طلباً آخر كما فينا ، اذ ليس فيها قوتان ويكون من وجه التنازع من قبلهما فعلو الاول ومجده انه بحيث يصدر عنه الافعال و مجد هذه العقول ان يتوخى ان تكون افعالها مثل فعل الاول ». انتهى كلامه .

فان قلت : اذا حققت القدرة على هذا الوجه في البارى جل ذكره ، يلزم قدم العالم ويستحيل زواله ودثوره **قلنا** : من رجع الى ماذكرناه في كيفية وجود الطبائع الكونية ونحو حصولها وحصول كل مايتعلق وجوده بمادة جسمانية من صور الافلاك والعناصر ونفوسها وقواها ـ مع صفاء الذهن وامعان النظر وترك الجحود و العصبية ـ

---

(١) اى : لنا القوة والتهيؤ على المشية فقد اطلق «الشيخ» القدرة هنا مجازا لا حقيقة ، لان القدرة كون الفاعل بحيث ان شاء فعل وان لم يشأ لم يفعل ، لا كونه بحيث ان شاء شاء وان لم يشأ لم يشأ . فان المشية صفة والقدرة انما هي على الفعل وايضا لو كانت مشيئتنا بقدرتنا كانت مشيئتنا بمشيئتنا وهكذا كما سيأتي ذكره ـ س قده.

يعلم علماً يقينياً ان القدرة الحقة ازلية ثابتة ، والمقدورات حادثة متجددةالحصول. ولامنافاة بين ان يكون الايجاد قديماً والوجود الذى اثره حادثاً في ايجادمالايكون نحووجوده الا على نحو التجدد والانقضاء والتبدل والتصرم ، وهو جميع مافي عالم الطبيعة كما بيناه ، واما الصور المفارقة التى هيصور اسمائه(تعالى) و عالم قضائه الازلي فليست هيمن الافعال الخارجية ، بل من الصفات الالهية و الحجب النورية و السرادقات الجلالية ، ولا يطلق عليها اسم العالم وسوى الله و سيجيء لهذا المطلب بسط و توضيح .

تسجيل و تكميل: انالحق الحرى بالتحقيق والتحصيل لمن رفض العصبية وترك التقليد وطرد الطاغوت ورجع اليدرك الحكمة وانخرط في حزب الملكوت واولياء الحقيقة انيعلم: انالفرق بينالقادرالمختارو بين الفاعلالموجبليس على سبيل ماكان لاجأ عليه اكثرالمحتجبين عن ادراك الحقائق بأغشية التقليدللاباء والمشايخ، لانالله(سبحانه)اذاكانهوالفاعللما يشاء كانتارادتهواجبةالوجود كذاته لانهاعين ذاته الاحديةوقدمر انواجبالوجودبالذات واجبالوجودمنجميع الجهات، فلمتكن تلك الارادةقصداً(١) الىالتكوين سيماالتكوين المطلقاوالتكوين الاوللاقرب المجعولات اليه واشرف الكوائن منه ، لانالقصد الى الشيء يمتنع بقاؤهبعد حصول ذلكالشيء المقصود (٢) فثبت ان ارادة الله (سبحانه) ليست عبارة عن القصد (٣) بل الحق في

---

(١) اى : طلبا للفعل بسبب داع زائد بلهو (تعالى) فاعل بالعناية ـ س‌قده .

(٢) لان الطلب بالداعي اذاتأدى الى المطلوب المنظور انقطع. س‌قده .

(٣) لكن الحق أنه لوكان بين كيفياتنا النفسـانية كيفية متميزة متخللة بين العلم الجازم و بين الفعل باسم الارادة فهو القصد وهو ميل نفسـانى نحو الفعل نظيرميل الجسم الطبيعي منمكان الى مكان . وليس من الشوق او الشوق المؤكد في شيءكما سيجيء ، و ليس هوالعلم وانكانت الصفات و الاحوال النفسانية (كالحب و البغض والرضا و السخط و الحزن والسرور وغيرها) علمية شعورية ، لان الارادة لوكانت امرا متميزا فينفسـهافهى متخللة بينالعلم والفعل فليست هى فيناالعلم . وهن‌هنا يظهر أنالو جردناها من شوائب النقص وأجريناوصفها عليه(تعالى) لمينطبق‌على‌علمه (تعالى) لان مفهومها غيرمفهوم‌العلم،ـــ

معنى كونه مريداً أنه (سبحانه وتعالى) يعقل ذاته ويعقل نظام الخير الموجود في الكل من ذاته (١) وانه كيف يكون ؟ ! وذلك النظام يكون لامحالة كائناً ومستفيضاً ، وهو غير مناف (٢) لذات المبدء الاول (جل اسمه) لان ذاته كل الخيرات الوجودية كما مر مراراً : أن البسيط الحق كل الاشياء الوجودية فالنظام الاكمل الكوني الامكاني

ـــ ولا ينفع التجريد مع تغاير المفهومين ، بخلاف تجريد معنى العلم مثلا . فانه و ان تبدلت خصوصياته و حدوده بالتجريد حتى عاد وجودا واجبا منفيا عنه جميع خصائص الكيفية النفسانية الخاصة لكن معناه الاصلي وهو حضور شيء لشيء محفوظ باق بعد التجريد وعند الاجراء على ما كان عليه قبل .

ويظهر ايضا أنها لو اخذت صفة له (تعالى) بعد التجريد كانت صفة فعل نظير الخلق و الايجاد و الرحمة منتزعة عن مقام الفعل ، فتمامية الفعل من حيث السبب اذا نسبت الى الفعل سميت ارادة له ، فهو مراد له (تعالى) ، واذا نسبت اليه كانت ارادة منه فهو مريد كما ان كل ما يستكمل به الشيء في بقائه رزق فالشيء مرزوق وهو (تعالى) رازق وهكذا ، وعلى هذا جرى الكتاب العزيز فيما استعمله من لفظ الارادة و المشية كقوله (تعالى): «ونريد أن نمن على الذين استضعفوا في الارض» (الاية) وقوله: «فاراد ربك أن يبلغا أشدهما» (الاية) وقوله «فمن يملك من الله شيئاً ان اراد أن يهلك المسيح» (الاية) وقوله «انما أمره اذا اراد شيئاً أن يقول له كن فيكون» الى غير ذلك من الايات .

وأما ماذكره هو وغيره من الحكماء الالهيين من أمر الارادة الذاتية وأقاموا عليه البرهان فهو حق لكن الذى تثبته البراهين أن ماسواه (تعالى) تستند الى قدرته التى هي مبدئيته المطلقة للخير وعلمه بنظام الخير ، وأما تسمية العلم بالخير والاصلح ارادة او انطباق مفهوم الارادة بعد التجريد على العلم بالاصلح الذى هو عين الذات فلا . نعم قام البرهان على أنه واجد لكل كمال وجودى ، و هذا لا يوجب تخصيص الارادة من بينها بالذكر في ضمن الصفات الذاتية و بالجملة ما ذكروه حق من حيث المعنى ، و انما الكلام في اطلاق لفظ الارادة ، و انطباق ما جرد من مفهومها على صفة العلم و البحث كما ترى اشبه باللفظي - ط مد ظله .

(١) فالارادة هي العلم العنائي - س قده .

(٢) ليكون مرضياً به مراداً محبوباً بالعرض لذاته ثم كيف يكون منافياً و المعلول ملائم لعلته - س قده .

تابع للنظام الاشرف الواجبي الحقي ، وهوعين العلم والارادة فعلم المبدء بفيضان الاشياء عنهوأنه غيرمناف لذاته هوارادته لذلكورضاه. فهذههي الارادة (١) الخاليةعن النقص والامكان وهي تنافي (٢) تفسيرالقدرة بصحة الفعل والترك (٣) لا كماتوهمه بعض من لاامعان لهفي الحكمة والعرفان .

ثم انك اذا حققت حكمت بان الفرق بين المريد وغيرالمريد ـ سواء كان في حقنا اوفي حق الباري ـ هوما اشرنا اليه ، فان ارادتك مادامت متساوية النسبة اليوجود المرادوعدمه ، لمتكن صالحة لرجحان احد ذينك الطرفين على الآخر ، واذابلغت اليحد الوجوب لزمهنه الوقوع . فاذن الارادة الجازمة حقاً انما يتحقق عند الله وهناك قدصارت موجبة للفعل وجوباً ذاتياً ازلياً . واما في غيره فلايخلو عن شوب الامكان والقصور و الفتور ، ولا ضرورة فيه الاضرورة بالغيرو مادام الذات او الوصف لا الضرورة الازلية. فاذن ما يقالمن ان الفرق بين الموجب والمختارأن المختار مايمكنه انيفعل وانلايفعل . والموجب مالايمكنه ان لايفعل ، كلام باطل لانك قدعلمت : أن الارادة متى كانت متساوية لمتكن جازمة ، وهناك يمتنع حدوث

(١) قد عرفت أن استناد الصنع و الايجاد الى العلم بنظام الخيرحق لامناص عنه ، لكن انطباق مفهوم الارادة بالتجريد علىهذا العلم الذاتي ممنوع ـط مدظله .

(٢) لانه اذاكانت مشيته (تعالى) وجوبية ازلية لميتخلف عنها الايجاد و المشية معتبرة في القدرة و لذلك قد يتكلم في القدرة و قد يتكلم في الارادة . و الحاصل ان بعد معرفة الارادة الوجوبية وانهاعين العلم الفعلي الوجوبي الذي هو عين ذاته (تعالى) يعلم انها لا تمكن الصحة و الامكان في تعريف قدرة الله (تعالى) . و المتكلمون و ان قالوا بالامكان بالنظر الى الذات و الوجوب بالنظر الى اعتبار الارادة لكن لماكانت الصفات عين الذاتكان اعتبار الارادة وغيرها واحدا ، وظهرتعلق البحث عن الارادة بالبحث عن القدرة ـ س قده .

(٣) تقدم مناتوجيه لهذاالتفسير بأخذ صحةالفعل والترك نعتاللذات دون الفعلفيفيد اطلاق الذات في فاعليتها وعدم تقيدها بوجوب الفعل عليه أووجوب الترك عليه ، و يلزمه الاختيار وانتفاء الايجاب ـ ط مدظله .

المراد الاعند من نفى العلية والمعلولية بين الاشياء كالاشاعرة ، ومتى ترجح احد طرفيها على الآخر صارت موجبة للفعل ، ولايبقى حينئذ بينها وبين سائر الموجبات فرق من هذه الجهة ، بل الفرق ماذكرناه : ان المريد هو الذى يكون عالماً بصدور الفعل غير المنافى عنه . وغير المريد هو الذى لايكون عالماً بما يصدر عنه كالقوى الطبيعية وان كان الشعور حاصلا لكن الفعل لايكون ملائماً بل منافراً مثل الملجأ على الفعل فان الفعل لايكون مراداً له(١) .

ومما يدل على ما ذكرناه من انه ليس من شرط كون الذات مريداً وقادراً امكان ان لايفعل: ان الله اذا علم انه يفعل الفعل الفلانى فى الوقت الفلانى ، فذلك الفعل لو لم يقع لكان علمه جهلا ، و ذلك محال . والمؤدى الى المحال محال فعدم وقوع ذلك الفعل محال ، فوقوعه واجب (٢) . لاستحالة خروجه من طرفى النقيض مع ان الله مريد له وقادر عليه ، **فظهر و تبين** : ان امكان اللاكون وصحة الترك ليس شرطاً لكون الفعل مقدوراً عليه اومراداً **و ظهر اوضح الظهور** : ان مدار القادرية على كون المشية سببا لصدور الفعل اوالترك . وان القادر هوالذى ان شاء فعل وان لم يشأ لم يفعل ، و ان وجبت المشية وجوباً ذاتياً او غيرياً . و امتنعت اللامشية امتناعاً

---

(١) قد قدمنا (فى مباحث العلة والمعلول) أن فعل الفاعل المجبور على فعله ارادى وان تأثير المجبر فى اجباره انما هو فى مرحلة العلم المتقدم على مرحلة الارادة ، و لولا الارادة لم ينتسب اليه الفعل اصلا فان من شدت يده ورجله والقى من سطح الى الارض فسقط (مثلا) لايعد سقوطه عليها فعلا منه ولااختيارا ولااجبارا ، وهوان هدد بالقتل ان لم ينزل من السطح على الارض فنزل فانما ينزل اجبارا لكنه مريد لفعله وان بداله ان ينزل من غير ان يهدد فنزل كان نزوله عن ارادة واختيار معا فالفعل الاجبارى ارادى كالاختيارى ، و الفرق بينهما ما ذكره المصنف (قده) من الملائمة و المنافرة ، و ذلك أمر راجع الى الترجيح العلمى لاالى الارادة كما هو ظاهر كلامه (قده) -ط مدظله .

(٢) ولايستشكل بلزوم الجبر فى الافعال الاختيارية فان العلم الازلى متعلق بكل شىء على ماهو عليه فهو متعلق بالافعال الاختيارية بما هى اختيارية فيستحيل ان تنقلب غير اختيارية . وبعبارة اخرى: المقضى هو ان يصدر الفعل عن الفاعل الفلانى اختياراً فلو انقلب الفعل من جهة تعلق هذا القضاء به غير اختيارى ، ناقض القضاء نفسه -ط مدظله .

ذاتياً اوغيرياً . ومن توهم : انه لابد في كون الفاعل‌قادراًان‌يقع منه اللامشية‌وقتاًما اوصح وقوعها (١) اخطأ وخلط ولم يعلم بأن الفاعل انما يكون فاعلا بالفعل حال صدور الفعل عنه ، وفي تلك الحالة يستحيل ان يصدق عليه انه شاء ان لايفعل فلم يفعل، فعلم ان صحة وصفه بالفاعلية (٢) ليست لاجل صدق هذه الحملية بل لصدق تلك الشرطية . والواجب (سبحانه) يصدق عليه انه لوشاء ان لايفعل فانه لايفعل ، وان‌كان ذلك المفروض محالا وتلك الحملية كاذبة ، كما في قولك لولم‌يكن الصانع موجوداً لم يكن العالم موجوداً ، لما بينا ان مشية الله عين ذاته .فاذن كماليس‌يضر صدق تلك الشرطية عدم وقوع المقدم فكذا ليس يضره عدم امكان وقوعه **فليس لاحدان يقول** : انا لانعتبر في كون الفاعل قادراً مشية ان لا يفعل ، بل نعتبرفيه كونه بحيث يمكن في‌حقه مشية ان لايفعل (٣) والفاعل حالكونه فاعلا وان كذب عليه انه شاءان لايفعل ، لكنه لايكذب‌أنه من شأنه ان لايفعل دائماً ، وانما اعتبرنا هذا القيد حتى يتميز عن العلل الموجبة . **لانانقول**:قد سبق ان الجهات التي بها

---

(١) فعلى الاول يثبت حدوث العالم على طريقة المشريين من المتكلمين . و على الثاني يثبت القدرة و الاختيار على ماهو طريقتهم . وايضا على الاول كانت الصحة المعتبرة في القدرة عندهم محمولة على الامكان الوقوعي المستلزم لانفكاك الفعل عن القادر انفكاكا زمانياً وعلى الثاني كانت محمولة على الامكان الذاتي و هو (قده) يريد ان ينفي الامكان عن ايجاده (تعالى) بقسميه و انه لايعتبر في قدرته الاتلك الشرطية المذكورة ، و قد تقرر في موضعه ان الشرطية تتألف من صادقتين و من كاذبتين و من صادقة وكاذبة و من واجبتين وممتنعتين و واجبة وممتنعة ، و دخول ادوات الشرط فيما نحن فيه‌باعتبار مفهوم المدخول وعنوانه ـس قده .

(٢) الصواب‌بالقادرية‌كما لايخفى‌وجهه.(اد)

(٣) لايمكن من وجهين : احدهما ان سلب حقيقة الفاعلية عنه بمنزلة سلب الشيء عن نفسه اذلامعنى في ذات الفاعل الواجب بالذات سوى صريح ذاته و ثانيهما انه لا يتعلق المشية بالنفي المحض فانه‌عدم ولاشيء اى ليس وجودا وشيئا ، ولذاعبرالقوم بانه لولم‌يشأ لم‌يفعل ـ س‌قده .

يصير الفاعل فاعلا بالفاعلية التامة يستحيل ان يحصل ولا يترتب عليه الفعل ، فاذن الفاعل عند ما يستجمع الجهات التى باعتبارها يكون مؤثراً فى الفعل لا يصدق عليه انه من شأنه ان لا يفعل ، بل يكذب عليه ذلك . و اما سبيل التمييز بين المختار و الموجب فليس كما توهموه ، بل كما مر من مدخلية العلم و المشية فى الفاعلية والتأثير وعدم مدخليتهما ؛ فهذا نصاب التحصيل والتدقيق وستعلم ان ما سوى الله من المختارين مضطر فى اختياره مجبور فى ارادته .

الفصل (٣)

فى دفع ماذكره بعض الناس

ان من القائلين بصحة تفسير قدرته بصحة الفعل و الترك من تفصى من لزوم جهة امكانية (هى صحة الطرفين وامكان الجانبين) بأن هذه الصحة ترجع الى ذات المعلول المقدور عليه لامكانه الذاتى و هذا من سخيف القول (١) فان ما ذكره لو كان حقاً لكان كل فاعل موجب قادراً، فلم يبق فرق بين الموجب والمختار ، اذما من معلول الا وهو ممكن الوجود والعدم نظراً الى مرتبة مهيته من حيث هى هى وان لم يرد بهذا الامكان الامكان الذاتى الذى هو مناط الحدوث الذاتى ، بل الامكان الواقعى او القوة الاستعدادية المستدعية للحدوث الزمانى ، فقد علمت بطلانه فى الفاعل التام الفاعلية .

واما جمهور المتكلمين من اصحاب «ابى الحسن الاشعرى» فمبنى ماذهبوا اليه واعتمدوا عليه فيما ادعوه من تفسير قدرة الله هو انكارهم للعلة و المعلول و عدم تسليمهم بتحقق الوجوب بالايجاب فى شىء من مراتب الفاعلية والايجاد ، بل مجرد الاولوية غير البالغة حد الوجوب يكفى لصدور الفعل من المختار ، و ان نفس الارادة من غير داع ومقتض يكفى لصدور الفعل ، ولاحاجة فى ذلك الى مرجع غير

---

(١) وايضا القدرة صفة الواجب (تعالى) و الصحة حينئذ صفة المعلول ، وكيف يصح تعريف صفته (تعالى) بصفة معلوله ؟ والمعرف والمعرف لايكونان متباينين ـ س قده.

الارادة ، لان شأن الارادة التعلق باى واحد من الطرفين و ان ترجح ارادة (١) على ارادة من دون مرجح زائد عليها وقد علمت : أن الاعتقاد بهذا المذهب القبيح المستنكر يخرج الانسان عن الجزم بشيء من الاحكام اليقينية ويجوّز عنده تخلف النتيجة عن القياس البرهاني ضرورى المقدمات الاقتراني على هيئة الشكل الاول. وقد مر فيماسبق ان امكان المهيات الجوازية هو العلة المقتضية لافتقارها الى العلة، لان انتفائه هو العلة التامة لانتفائه ، لان الوجوب والامتناع موجبان للاستغناء عن العلة فاذن لاضرورة شيء من الطرفين في المهية يوجب الاحتياج الى المؤثر لاغير ذلك كالحدوث اوسبق العدم اونحوه .

فقد ظهر ان صنع العلة في المعلول هو الايجاب لاغير، وان الشيء مالم يجب لم يوجد ، فمادام الشيء على حالة امكانه يستحيل فرض وقوعه اولاوقوعه (٢) ، و انما يتعين لهاحد الطرفين بالوجوب من تلقاء العلة المقتضية واما الاولوية الغير البالغة حدالوجوب ـ سواء كانت ذاتية اوحاصلة من السبب كما زعمه هؤلاء ـ فغير مجدية في قطع النسبة الامكانية(٣) ولامحصلة للوقوع بالفعل بل يجب ان يجب المعلول بعلته

---

(١) اى : هذا يلزم عليهم لانه لازم قولهم فانهم حيث قالوا بجواز الترجيح من غير مرجح. دون الترجح بلا مرجح والا ، لانسدباب اثبات الصانع. الزموا بالثاني بانه اذاكان المختار رجح احد مقدوريه على ا خر بمحض ارادته نقلنا الكلام الى نفس الارادتين المتساويتين وبعبارة اخرى الى نفس الترجيحين فان استندترجيح احديهما الى مجرد ارادة اخرى او ترجيح آخرو هكذا لزم التسلسل و الافقد ترجيح احد المتساويين على الاخر بلاسبب فنفى المرجح الذاتي مستلزم لنفى المرجح الفاعلي ، ففى هذا شدة النكر والتعبير عليهم تقريعالهم ـس قده .

(٢) وكيف يكون الطرفان طرفا واحدا ؟ والواقع بين اللاثين مثبتاً وان كان مع الاولوية ولم ينسد جميع انحاء العدم (مثلا) بل قولهم بالوقوع مجرد اللفظ ، فان حيثية الوجود كاشفة عن الوجوب وحيثية العدم عن الامتناع ،فاذالم يكن وجوب لم يكن وجود واذا لم يكن امتناع لم يكن عدم، وقدمرت المسئلة في السفر الاول وكتبت هناك مايوضحها.س قده.

(٣) اى: الامكان بمعنى سلب الضرورتين لابمعنى تساوى الطرفين اذالمفروض راجحية احدهما ومرجوحية الآخر. وحاصل كلامه انه بعد تحقيق ان مناط الحاجة الى العلة هو الامكان ـ

المقتضية التامة . فلا ينقطع سؤال «اللم» للسائل عن سبب الحصول وسبب رجحان الحصول على اللاحصول الابالانتهاء الى السبب التام الموجب والعلة التامة المقتضية واما اذالم ينته اليه فالسؤال مستمر البقاء ، والاستمرار في الجانبين مشترك الورود بين الطرفين ، فيؤدى الى لزوم التسلسل في سبب الاولوية واولوية الاولوية وهكذا الى غيرالنهاية . فذلك محال لترتبها واجتماعها .

على انه اذا لوحظت تلك الاولويات باسرها ملاحظة جمعية اجمالية فهى كالاولوية الاولى فى ان مع وقوعها يجوز وقوع مقابلها ، اذلو امتنع ذلك لكان هذا الطرف بالغا حدالوجوب وقدفرض أنهالم يبلغ، هذاخلف والسرفيما ذكرنامن جهة ان الفرق متحقق بين الوجوبات وبين الاولويات لامكان الانتهاء فى تلك الى الوجوب الاول الذاتى الذى هومنبع الوجوبات والوجودات ، وعدم امكان الانتهاء فى هذه الى الاولوية (١) الاولى الذاتية التى يتبعها جميع الاولويات لانما فرض اولاهيها لا يصلح لاصل الوقوع ، فكيف ؟ ! لكونه ينبوعاً و مبدءاً لغيرها من الا ولويات فبزغ نورالحق (٢) وازاح ظلمة الباطل ، وتبين: أن النسبة الامكانية مطلقا

---

١ يعلم انه مادام الامكان باقيا فالحاجة الى العلة باقية بعد ، ولم تنسد بفرض السبب الاولوى مع المعلول وان ذهب سلسلة الاسباب الكذائية الى غير النهاية – س قده.

(١) فانها ايضا ماهية من الماهيات فكما ان الماهيات الممكنة لم يكن الوقوع فى حقها واجبا بل اولى من اللاوقوع كذلك مفهوم الاولوية على هذا المذهب لم يصر وقوعها واجبا بل اولى، فمع جواز لاوقوعها ولومرجوحا كيف وقعت؟ وكما ان الممكنات غير المتناهية فى حكم ممكن واحد فى جواز طريان العدم كذلك الاولويات غير المتناهية فى حكم الاولوية الاولى فى جواز لاوقوعها ، فمالم ينسد جميع انحاء عدم الشىء لم يوجد و لم يستحق عند العقل حمل موجود – س قده .

(٢) اى: ظهر انه لابد من الوجوب الذى هو نورالحق وهو وجهه الذى «أينما تولوا فثم وجه الله» ولو وجد الشىء بمجرد الامكان (بمعنى تساوى الطرفين او بمعنى جوازهما على تقدير القول بالاولوية) فاين النور؟ واين الوجه؟ سوى غسق الامكان وظلمة الاولوية غير البالغة نصاب الوجود ، فيلزم حينئذ صدق «اينما تولوا فثم وجه الماهيات الامكانية» ، وذلك خلاف ما تقرر فى الكتاب الحكيم الالهى – س قده .

مناط الحاجة والافتقار للشیء الی السبب التام الموجب ، ولایغنیه من جوع امکانه الاالفاعل الحق دون غیره ممایحصل به الاولویة غیر البالغة نصاب الوجوب .

الفصل (٤)

فی بیان مأخذ آخر فی ابطال رای من زعم ان شأن الارادة الواحدة ان یتعلق بای طرف من طرفی الممکن وبای ممکن من الممکنات .

اعلم ان نسبة الارادة الی المراد (١) کنسبة العلم الی المعلوم (٢) ، بل کنسبة الوجود الی الشیء الموجود ، فیمتنع استواء نسبتها الی الضدین والمتنافیین ، بل بمایجب احدهما ویمتنع الآخر فکیف یستوی نسبتها الیهما ؟! وهل هذا الا کمایقال: ان وجود السواد بعینه یصلح ان یکون وجود البیاض ، او کما یقال : ان الصورة الانسانیة فی الذهن بعینها هی الصورة الفرسیة فی العلوم التفصیلیة ؟ و کذا حکم التشخص وامثاله . فکما لاشبهة لاحد فی أن وجود زید بعینه لایمکن ان یکون وجود عمرو بعینه ، ولاالعلم باحدهما هو العلم بالآخر ـ لان تشخص العلم بزید وهذیته و هویته متعلقة به لامحالة ، فلو تعلق هذا العلم بغیره لانقلب شخصه وبطلت هذیته ـ کذلك حکم الارادة فانها تتعین بتعین المراد وتتشخص بتشخصه ، محققاً کان اومقدراً مجملا کان او مفصلا ، فارادة کل فعل کالعلم به انما تعینت وتشخصت بتعلقها بذلك

(١) وذلك لان الارادة فیناهی الشوق الاکید الشدید الموافی للمراد وهی الجزء الاخیر من العلة التامة ولایمکن المراد من التخلف عنه، والمتکلم ایضا یقول: لابدان یؤدی الشوق الی الجزم بالاتیان بالفعل ثم الی العزم ثم الی القصد اذ العزم قدینفسخ ،ثم القصد لایتخلف عنه الفعل فتقوم الارادة المشخصة بالمراد المشخص وهو من مشخصاتها والارادة المطلقة لاوجود لها اذالشیء مالم یتشخص لم یوجد ـ س قده.

(٢) محصله أن الارادة هویة تعلقیة لاتعین لها الابمتعلقها ولامعنی لتعین شیء واحد بمعنیین مختلفین وتشخصه بمشخصین کالفعل والترك. وفی کلامه اشعار بل ظاهر کلامه فی التسجیل والتکمیل ، السابق أن الارادة من سنخ العلم وهو العلم بالخیر الملائم من حیث هو خیر ملائم ، و یؤیده قوله فی آخر الفصل : « بل الارادة هی المرادة بالذات کما أن العلم هو المعلوم بالذات» ـ ط مدظله.

الفعل حتى لو فرض تعلقها بغير ذلك الفعل كان ذلك فرضاً لانقلاب الحقيقة كفرض الانسان غير الانسان وذلك محال . فظهر بطلان هذا المذهب .

واعلم انما ذكرنا من أن الارادة كالعلم ونظائره التي كلها ترجع الى الوجود تتعين و تتشخص حسب تعين المراد و تشخصه لاينافي قولنا (١) بصحة كون ارادته (تعالى) - التي هي عين ذاته الحقة الاحدية - متعلقة بجميع الممكنات الواقعة في الوجود كما ان علمه البسيط علم بجميع الاشياء الكلية والجزئية التي وقعت اوستقع وذلك للفرق بين الارادة التفصيلية العددية التي يقع تعلقها بجزئي من اعداد طبيعة واحدة، او بكل واحد من طرفي المقدور كما في القادرين من الحيوانات وبين الارادة البسيطة الحقة الالهية التي يكل عن ادراكها عقول اكثر الحكماء ، فضلا عن غيرهم والكلام ههنا مع هؤلاء الزاعمين ان ارادة الله امر واحد بالعدد يصلح ان يتعلق بشيء ومقابله . على ان ما ادعيناه - من كون كل ارادة متحدة الهوية بالمراد من حيث هو مراد - باق على عمومه في باب الاول (تعالى) وغيره من اولى الارادة الامكانية ، وكذا كل علم متحد الهوية مع المعلوم بماهو معلوم ، و كذا كل وجود هو عين مايوجد به من المهيات من حيث هي موجودة بل الارادة هي المرادة بالذات ، كما ان العلم هو المعلوم بالذات ، والوجود هو الموجود بالحقيقة لاغير الا بالعرض . وتحت هذا سر عظيم لاهله (٢) .

---

(١) حاصله أن ارادته (تعالى) ليس وحدته عددية محدودة، بل لها وحدة حقة حقيقية تتعلق بالوجود المنبسط الذى له وحدة حقة ظلية كما انها ايضا مشيته الفعلية المتعلقة بكل وجود و موجود - س قده .

(٢) اذ يعلم منه سراية العشق وأن العاشق والمعشوق من مصدر واحد وأن الارادة متحدة مع المراد اتحاد الوجود مع الموجود ، فتلك الارادة السارية اذا اضيفت الى العالى كانت عشق العالى بالسافل واذا اضيفت الى الماهيات كانت عشق السافل بالعالي - س قده .

الفصل (٥)

فى حكاية منهب المتكلمين فى المرجح والداعى لارادة خلق العالم

قال محقق مقاصد الاشارات: «ان المتكلمين من الذاهبين الى حدوث العالم، افترقوا الى ثلاث فرق: **فرقة** اعترفوا بتخصيص ذلك الوقت بالحدوث وبوجود علة لذلك التخصيص غير الفاعل. وهم جمهور قدماء المعتزلة من المتكلمين ومن يجرى مجريهم، وهؤلاء انما يقولون بتخصيصه على سبيل الاولوية دون الوجوب، ويجعلون علة التخصيص مصلحة تعود الى العالم. **وفرقة** بتخصيصه لذات الوقت على سبيل الوجوب وجعلوا حدوث العالم فى غير ذلك الوقت ممتنعاً، لانه لاوقت قبل ذلك الوقت وهو قول «**ابى القاسم البلخى**» المعروف بـ«**الكعبى**» ومن تبعه منهم و **فرقة** لم يعترفوا بالتخصيص خوفاً عن التعليل بل ذهبوا الى ان وجود العالم لايتعلق بوقت و لابشىء آخر غير الفاعل وهو لايسئل عما يفعل. اواعترفوا بالتخصيص وانكروا وجوب استناده الى علة غير الفاعل، بل ذهبوا الى ان للفاعل المختار ان يختار احد مقدوريه على الاخر من غير مخصص وتمثلوا فى ذلك بعطشان يحضره الماء فى انائين متساوى النسبة اليه من جميع الوجوه، فانه يختار احدهما لامحالة وبغير ذلك من الامثلة المشهورة و هم اصحاب «**ابى الحسن الاشعرى**» ومن يحذو حذوه، وغيرهم من المتكلمين المتأخرين» انتهى كلامه.

وانت بما قدمنا عليك من الاصول القطعية الحقة متمكن من ابطال هذه الآراء الخبيثة المؤدية الى التعطيل فى حقه، بل التجسيم والتركيب فى ذاته تعالى عما يقول المقصرون الجاهلون فى حقه علواً كبيرا.

اما القول بالمخصص والداعى لفعله على سبيل الاولوية دون الوجوب ـ سواء كان امراً مبائناً لذاته وصفاته كما قالته قدماء «المعتزلة» (١) اوغير مبائن له كما

(١) دون متأخريهم القائلين بان الشىء مالم يجب لم يوجد، ومن يجرى مجرى قدماء المعتزلة هم الاشاعرة القائلون بالتخصيص، ولكن جعلوا المخصص الاولوى غير مبائن للفاعل اذ عندهم نفس الارادة الجزافية (تعالى الله عما يقولون) هى المرجحة وقد اشار (قده) الى ذلك فيما بعد، كما اشار الى شمول المخصص الوجوبى لذات الوقت وللمصلحة العائدة الى العالم من قبله.

قاله «الاشاعرة» من كون نفس الارادة مخصصة للفعل لاعلى سبيل البت والوجوب - فقد علمت فساده ، من ان طبيعة الامكان يقتضى الافتقار الى المرجح الايجابى(١)

واما القول بالمخصص الايجابى المباين لذات الفاعل - سواء كان مصلحة تعود الى العالم او شيئا آخر كذات الوقت عند «الكعبى» - فهو ايضاً بيّن الفساد اما(٢) المصلحة العائدة الى غير الفاعل الذى يفعل الفعل بقدرته الامكانية المتساوية النسبة الى طرفى المقدور فلاتصلح ان تكون مخصصة لاحد الجانبين وداعية للفاعل عليه وذلك ، لانا نقول سائلا عنك هل كان تحصيل هذه المصلحة للعالم او ايصال هذه المنفعة للمستأهل لها اولى لذات القادر القاصد لهذا الفعل من عدم ذلك التحصيل او الايصال اولم يكن؟ فان لم يكن شىء من الطرفين اولى له من الآخر ولا ارجح عنده، فكيف يريد احدهما ويترك الآخر مع تساوى نسبتهما اليه؟ ، وان كان تحصيل هذه المصلحة اولى لمن لاتحصيلها فالقادر القاصد لذلك الفعل انما يستفيد بفعله اولوية ويستكمل ذاته بتلك الفائدة العائدة ، والله (سبحانه) أجل واعلى من ان يكتسب كمالا من غيره و ان يكون له داع وغرض غير ذاته بذاته التى هى آخر الغايات و افضل النهايات .

واما القول بعدم المخصص او نفى التعليل فى فعله (تعالى) متمسكاً بقوله «لايسئل عما يفعل» ففى ذلك مغالطة (٣) يدق حلها على اكثر الباحثين بل الفاضلين

واعلم ان هناك فرقاً بين طلب اللمية لفعله بمعنى السؤال عن سبب به يصير

---

(١) فاذا لم ينته الى المرجح الوجوبى كان بمنزلة ان يقال : يقع الشىء بمجرد الامكان ، فان كان بلاتخصيص اصلا كان بمنزلة ان يقال : يقع بمجرد الامكان بمعنى التساوى ، وان كان مع التخصيص بالمخصص الاولوى كان بمنزلة ان يقال : يقع بمجرد الامكان بمعنى جواز الطرفين والوقوع بمجرد الامكان كالوقوع بالاتفاق ، وهو باطل محض . س قده .

(٢) كلمة «اما» التفصيلية تقتضى ان يتعرض لمذهب «الكعبى» ايضا وليس منه اثر ، ولعله سقط من نسخة الاصل - س قده .

(٣) بيانها ماذكره فى ذيل قوله «فاعلم» اه .

الفاعل فاعلا . وبين طلبها بمعنى سبب فعله (١) وما به يصير هذا الفعل متعيناً في الصدور وموجوداً على الخصوص دون غيره في هذه المرتبة فالسؤال على الوجه الاول باطل في حقه (جل اسمه) ' اذ الذاتي للشيء لايكون معللا بشيء ، ولاشك لاحد من الحكماء الموحدين و العرفاء الشامخين ان فاعلية الواجب (سبحانه) بنفس ذاته لا بامر زائد على ذاته و كذا الداعي له في ايجاد العالم هو علمه بوجه النظام الاتم الذي هو عين ذاته ، فذاته كما انه فاعل فهو علة غائية وغاية لوجود العالم فقد تبين و تحقق ان اللمية ثابتة لافاعيل الله (سبحانه) بمعنى المجعولات . اوبمعنى صدوراتها ، وان لم يثبت في جاعليته (تعالى) بمعنى كون جاعليته بسبب و علة غائية غير ذاته و مع ذلك (اى مع كونه جل اسمه) تام الفاعلية في ذاته من غير ارادة زائدة اوداع منتظر وهرجح مترقب) لايلزم قدم العالم وتسرمد ماسواه من عالم الطبيعة والاجرام ، فلكية كانت اوعنصرية صورة كانت او مادة ' نفساً كانت او جسماً ' كما سبق ذكره في السفر الاول وسنعيد القول فيه انشاءالله لانه مسلك دقيق ومنهج انيق لايسبقنا احد من حكماء الاسلام (٢) والمتكلمين ولاحصل ايضاً للصوفية الاسلامية بطريق الكشف والذوق (٣) بل بمجرد

---

(١) هذا الفعل بمعنى المفعول بخلاف الاول فانه بمعنى الايجاد صفة له (تعالى). س قده.

(٢) واما اساطين الحكمة فهم قد وصلوا اليه كما نقل عنهم في مباحث الجواهر وفي «مفاتيح الغيب» وفي رسالة الحدوث له (قده) ثم ان بناء ما حققه (قده) على الحركة الجوهرية التي الاعتقاد بها من خصائصه من بين حكماء الاسلام . وكون منهجه (قده) انيقا لكونه جامعاً بين حدوث عالم الطبائع وسيلانه وبين عدم انقطاع فيض الله وعدم نفاد كلماته . فان القول بالحدوث المستلزم لانبتات جوده (تعالى) اثمه اكبر من نفعه والحدوث الدهري القائل به استاده (قده) ايضا مذهب فحل ورأى جزل ، جامع بين الامرين موفق بين الحسنيين الاان منهج المصنف (اعني الحدوث الزماني) أطبق بما ورد في الشرائع الالهية - س قده.

(٣) اى بطريق التنصيص على الحركة الجوهرية ، واما اصل الحدوث التجددي للعالم فقد حصل لهم بالطريقين: الكشف والبرهان . اما الاول فهو ديدنهم وينادي به كلام الشيخ «العربي» مثل ما نقل عنه في مبحث الحركة و«العارف الرومي» وغيرهما ' وليس بناء عقائدهم على مجرد التقليد ومن مقالات العارف الرومي :

فيض از فياض نو نو ميرسد   مستمرى مينمايد در جسد

الى آخر ماقال وامثال ذلك كثيرة وقال الحكيم «السنائي الغزنوي».

عنكبوتان مگس قديد كنند   عارفان دردمي دو عيد كنند - س قده.

متابعة الشرائع و التسليم لاحكام الصادعين سلام الله عليهم اجمعين الحمد لله الذى فضلنا على كثيرمن خلقه تفضيلا .

الفصل(٦)

فى دفع بعض الاوهام عن هذا المقام

ولعلك تقول: اذا كانت الضرورة الالهية ضرورة ازلية كان لاصدور العالم ممتنعاً بالذات ، (١) فيلزم ان يكون صدوره واجباً بالذات ، و ذلك ينافى امكان وجوده بالذات. فيقال لك حسب ما حققناه فى مسئلة الوجود : من ان كلا من الانيات البسيطة (٢) والوجودات المجعولة التابعة للوجود التام الالهى والانية الاشدية الواجبية وان كانت ضرورية الوجود لان وجودها عين هويتها لكن ضرورتها تابعة للضرورة الازلية الالهية لان ضرورتها مادام الجعل و الافاضة لافى انفسها مع قطع النظر عن ارتباطها بالوجود التام الالهى وقد ثبت الفرق فى علم الميزان بين الضرورة الدائمة الازلية والضرورة الذاتية التى لاتدوم الامادامت الذات موجودة .

واما ماذكره بعض الاماجد (دام مجده وبقاؤه) فى دفع هذا الاعضال : من ان صدور شيء عن الغير اوحصوله عنه او وجوده له غير تقرره و وجوده فى نفسه لان الاول مضاف معقول بالقياس الى غيره ، ولا يمكن لنا تعقله مع ذهولنا عن ذلك ،

---

(١) ان قلت: من اين لزم الامتناع الذاتى فى اللاصدور والوجوب الذاتى فى الصدور؟ وهما بالقدرة الازلية كذلك ، فلاينافى الامكان لان معروض ما بالغير منهما ممكن .

قلت: ادعاء الامتناع الذاتى باعتبار ان اللاصدور مستلزم لعدم القدرة الازلية وعدمها محال بالذات ، ومستلزم المحال بالذات محال بالذات. وبوجه آخر نحقق الاستلزام ونقول: صحة الصدور تعريف القدرة ، فوجوب القدرة وجوب الصدور ووجوبها ذاتى وضرورتها ازلية فكذا وجوبه لان التعريف عين المعرف .وايضا ماهو الممكن بالذات المعروض لما بالغير عدم العالم ووجوده ، وكلام مورد الشبهة فى الصدور واللاصدور المتعلقين بوجوده ، وأين هذان من ذينك ؟ كما سيقوله «السيده» ـ قدس سره ـ .

(٢) محصله أن ضرورة الوجود بالذات لاينافى امكان الماهية فى نفسها بالذات ـ طاب ثراه ـ .

بخلاف الثانی ، فاذن امکان وجود العالم في نفسه لا ينافي وجوب (١) صدوره عن الحق .

فيرد عليه ان التحقيق كما ذهب اليه كثير من الافاضل البارعين ـ ان وجود المعلول في نفسه هو بعينه وجوده لفاعله ، و هو بعينه صدوره عنه بلا اختلاف حيثية اصلا فاذا كانت الضرورة ثابتة له باحد الاعتبارين كانت ثابتة له بالاعتبار الاخر ، اذلا فرق بينهما الا بحسب العنوان دون المصداق و اما ما ذكره من الفرق بأن احدهما معقول بالقياس الى الغير دون الاخر فغير مسلم فيما هو المجعول والصادر بالذات اعنى الوجود لان هويته هوية تعلقية لاكالمهية كما مر تحقيقه . واما الاشكال بأن الذی يكون ذاته معقولة بالقياس الى الغير فهو من جنس المضاف فيلزم ان يكون كل معلول واقعاً تحت المضاف فقدمر دفعه . ثم العجب من هذا الماجد العظيم دام ظله انه بعد مااختاره من تصويب تفسير القدرة الالهية بصحة الصدور ، اراد ان يذب عنه و يتفصى عن لزوم جهة امكانية في الذات الاحدية الوجوبية فقال : «ان قلت : اذا كان صدور النظام الاكمل واجباً بالنظر الى ذاته بحسب علمه و اراداته ـ وعلمه وارادته كسائر صفاته الكمالية راجعة الى حيثية ذاته الحقة الوجوبية المقدسة عن الكثرة قبل الذات ومع الذات و بعد الذات ـ فلايمكن ان يتكثر بحيثية

---

(١) لايخفى ان الوجوب المذكور في الشبهة هو الوجوب الذاتی فاذا كان صدور العالم واجبا بالذات تعدد الواجب بالذات وهو محال ،وليس هذا الوجوب وجوب الذات المتعالية (جل اسمه) لانه في موضوع مضاف معقول بالقياس كما ينادی به عبارته (قده) ، و ذاته (تعالى) ليس كذلك ، اللهم الا ان يقال : مراده انه واجب بوجوبه (تعالى) كما فرق المصنف سابقا بين الواجب بوجوبه و بين الواجب بايجابه ، او يقال هذا هو الوجوب بالقياس فانه (تعالى) كما انه الواجب بالذات كذلك واجب بالقياس الى مجموع العالم كما ان المجموع ـ بل الصادر الاول ـ واجب بالقياس اليه . وبوجه آخر نقول فی الجواب عن اصل الشبهة : ان الصدور له طرفان فبالاضافة الاشراقية الى الواجب واجب لانه واجب الوجود بالذات واجب من جميع الجهات ، وبالاضافة الى العالم ممكن بالذات لانه من هذه الجهة حال العالم . من قده

وحيثية ، واعتبار واعتبار من الجهات ، فمرتبة ذاته بعينه مرتبة علمه (١) وارادته في الوجوب الذاتي ، فكيف يصح الصدور واللاصدور المعتبرة في حد حقيقة القدرة بالنظر الى نفس ذات القادر قلت : وليكن من المعلوم عندك ، أن صحة الصدور واللاصدور المعتبرة في حد حقيقة القدرة بالقياس الى ذات القادر اعم من ان يكون بحسب الجهة الامكانية في ذات القادر كما في قدرة الانسان (مثلا) على مقدوراته ، وذلك من نقص جوهر الذات و كونه في حد ذاته بالقوة بالقياس الى كمالاته ، او يكون بحسب طباع الامكان الذاتي في المقدور كما في قدرة القدير الحق الاول على جميع المقدورات وذلك لتقدسه عن جهات النقص وسمات الامكان من جميع الجهات فالمقدور الجائز الذات بامكانه الذاتي صحيح الصدور واللا صدور عن جاعله القدير بالذات ، و ان كان واجب الصدور عنه بحسب علمه وارادته في مرتبة ذاته. وهذا اتم انحاء القدرة و مراتبها، انتهى ماافاده تلخيصاً .

اقول: قد علمت ما فيه فان الامكان الذاتي للمعلول في نفسه لايوجب كون العلة قادراً ، فان معلول العلة غير المختارة (كالنار للسخونة) ممكن في ذاته ، ولا يستلزم امكانه في نفسه كون فاعله مختاراً ، والالكان جميع العلل والاسباب للاشياء مختارات في افاعيلها **ثم اقول** : غاية مايمكن ان يقول من فسر قدرته (سبحانه) بصحة الصدور واللاصدور ، في دفع ذلك الاعضال (وهو لزوم اختلاف الحيثية في ذاته (جل ذكره) من جهة صفتي القدرة والارادة) أن نسبة القدرة الى الارادة نسبة الضعف الى الشدة ونسبة النقص الى الكمال ، وقد يندرج وينطوي الاول في الثاني بحيث لايوجب اعتبار احدهما مع الاخر اختلاف الحيثيتين المكثرتين للشيء ، كما ان الوجود الشديد اذا قيس الى الوجود الضعيف يحكم العقل بضرب من التحليل . و لو بحسب تعمل الوهم او بحسب كثرة الاثار المترتبة على الاول دون الثاني - ان الاول كأنه اضعاف الثاني او كانه هو ومازاد عليه ، وهذا ضرب من التحليل لاينافي بساطته. هذا غاية مايمكن ان يقال من قبله ومع ذلك لايصفو عن شوب كدورة عند من يعرف جلال

(١) تعريض بالمحقق «الخفري» حيث صحح الصحة في القدرة بالنظر الى ذاته بذاتية الوجوب بالنظر الى ذاته مع الارادة - س قده.

احدية الحق الذى كله فعلية بلاقوة ، ووجوب بلاامكان ، و كمال بلانقص .

قال العلامة «الطوسى» (ره) فى شرح «رسالة العلم»:«مسئلة ان تكثر العلم والقدرة انماحصل فى الموجودات الممكنة فقاست العقول مبدئها الاول عليها ووصفه بالعلم والقدرة . والتنزيه أن يقال **سبحان ربك رب العزة عما يصفون**»ثم قال بياناً لمذهب الحكماء فى ارادة الله (سبحانه) : «انها العلم بنظام الكل على الوجه الاتم، و اذا كان القدرة والعلم شيئاً واحداً مقتضياً لوجود الممكنات على النظام الاكمل كانت القدرة والعلم والارادة شيئاً واحداً فى ذاته ، مختلفاً بالاعتبارات العقلية المذكورة» ثم قال فى موضع آخر منه ، فى بيان الجبر و الاختيار : « انه لاشك أن عند الاسباب يجب الفعل وعند فقدانها يمتنع، فالذى ينظر الى الاسباب الاول ويعلم انه ليست بقدرة الفاعل ولا بارادته يحكم بالجبر، وهو غير صحيح مطلقا لان السبب القريب للفعل هو قدرته وارادته . والذى ينظر الى السبب القريب يحكم بالاختيار وهو ايضاً ليس بصحيح مطلقا لان الفعل لم يحصل باسباب كلها مقدورة ومرادة . والحق ماقاله بعضهم لاجبر ولا تفويض ولكن امر بين امرين (١) . واما فى حق الله فان اثبت له ارادة وقدرة متباينتان

---

(١)والحق فى معنى الامر بين امرين ان التأثير والايجاد تابعان للوجود اذ الشىء مالم يوجد لم يوجد، والوجود مطلقا فى الاسباب والمسببات له اضافة الى الحق (تعالى) بما هو ساقط الاضافة عن الماهيات كما قيل «التوحيد اسقاط الاضافات »فبهذا النظر آثار الوجود اثر وجود الحق، وله اضافة الى الماهيات ايضا، وبهذا النظر لها آثار كما ان لها وجودات ‹فاذا نظر الى اضافة الوجود اضافة وجوبية الى الله (تعالى) حكم بالتسخير اى بوجد (سبحانه) بتوحيد الافعال وتوحيد الذات والصفات لا كما يظنه القائل بالجبر من توحيد الافعال باعتقاده ولكن خلواً عن توحيد الذات فان الاثر يعرف صاحبه ويقتفى أثره ،واذا نظر الى اضافة الوجود الى الماهيات اضافة امكانية حكم بالاختيار والعارف ذو العينين لايهمل شيئاً من الجانبين. ويمكن تنزيل الاسباب الاول والقريبة فى كلام المحقق «الطوسى »على ماذكرنا، ويمكن قلب البيان مع حفظ البنيان بان يقال : اذا نظر الى اضافة الوجود الى الله وان المالك له حكم بالاختيار لان الكل حينئذ مظاهر القادر المختار مظهرية فانية فى ظهور الظاهر، واذا نظر الى اضافته الى الاشياء حكم بالتسخير لان الخلق لابد لهم من خالق و هو البد اللازم لهم «وهو القاهر فوق عباده» و البيان الاول اظهر والثانى ادق ـ س قده.

لزم مايلزم هيهنا(١) من غير امكان تنص، لكن صدور افعاله ليس موقوفاً على كثرة ، انماهو سبب وجود الكثرة «فلا يتصور هناك اختيار ولاايجاب» (انتهى كلامه) يعني بالايجاب الموجبية (بفتح الجيم) يعني به الجبر. فعلم مماذكره : أن قدرته كعلمه وارادته في أن بحسبها يجب صدور النظام الاتم لان بها يمكن و يصح صدوره ، لان الامكانات من لوازم المهيات الممكنة ، ولا صنع للقدرة الواجبية فيها .

فاذن قد تلخص وتمحض بما ذكره: أنه اذاكان مبدء التأثير في شيء علم الفاعل وارادته ـ سواء كان العلم والارادة امراً واحداً اوامورا متعددة ، وسواء كانا عين ذات الفاعل كما في الباري اوغيرها كما في غيره ـ كان الفاعل مختاراً و كان صدور الفعل عنه بارادته وعلمه ورضاه ولايقال لمثل هذا الفاعل في العرف العلمي ولاالخاصي : انه فاعل غير مختار ، وان فعله صدر عنه بالجبر، مع انه وجب صدور الفعل عنه بالارادة والعلم . واذقد ثبت وتقرر : أن قيوم الكل واله العالم انما يفعل النظام الاتم و الخير الافضل عن علم هو نفس ذاته العليم الحكيم الذى هو اشرف انحاء العلوم بكل معقول او محسوس ، فاذن هو فاعل بالعلم والارادة على اكمل الوجوه واتمها على سبيل البت والوجوب ، فالوجوب بالاراة لاينافي الارادة بل يؤكدها لان اتم الاسباب ما يجب به المسبب فاتم الارادات ما يجب به المراد ، فذاته بذاته فياض الخير و فعال النظام الاتم على الاطلاق ، ولما كانت ذاته البسيطة علماً بكيفية النظام الاتم لماعلمت في مباحث العلم الالهي: ان ذاته بذاته كل الاشياء الموجودة على الوجه الاشرف الاقدس لانها موجودة بوجود الهي واجبي ، ومتصورة بصورة ربانية رحمانية ـ فيتبع ذاته العقلية الواجبية فيضان الموجودات عنه على النظام التام المعقول عنده من معقولية ذاته ، لاعلى ان يتبعه كاتباع الضوء للمضي والاسخان المسخن (تعالى عن ذلك علواً كبيراً) بل حسب ما حققه صاحب «الشفا» من انه عالم (٢) بكيفيه نظام الخير في الوجود

---

(١) من الجبر والتسخير بالدواعي الزائدة كمامر ان المختارين من الممكنات مضطرون في صورة مختارين لاجل التسخير بالدواعي فقوله : «فلا يتصور هناك اختيار» اى كاختيارنا. س قدسه.

(٢) اشارة الى اعتبار العلم والشعور في القدرة والارادة لاغير ـ س قدسه.

وانه واجب الفيضان (١) عنه ، وعالم بأن هذه العالمية (٢) يوجب ان يفيض عنها الوجود على الترتيب (٣) الذى يعقله خيراً و نظاماً ، و فيضان الخير و النظام عنه غيرمناف لذاته الفياضة بل انه مناسب له (٤) وتابع لخيرية ذاته الفياضة ولازم جوده التام الذى هو نفس ذاته . فاذن مجعولاته مرادة له ونظامه الصادرعنه مرضى لذاته لا على سبيل ان يعلمها ثم يرضى بها ، بل على سبيل ان نفس علمه بها نفس رضاه بها واختياره اياها .

فاذن قد انصرح واتضح : أن كونه عالماً ومريداً امرواحد من غير تغاير لا فى الذات ولا فى الاعتبار ، فاذن ارادته بعينها هى علمه بالنظام الاتم وهو بعينه هو الداعى والغاية فى هذا الاختيار لا امر آخر من العالم الامكانى . و قد مر فى مباحث العلة الغائية : أن العالى لا يفعل شيئاً لاجل السافل ، ولا غرض للقوى العالية فى ما دونها حتى يفعل لاجل صلاح مادونها شيئاً ، فالنفس (مثلا) لا تدبر البدن لاجل البدن ، بل لغرض آخر فوق البدن والنفس جميعاً ، وهو تحصيل الكمال والوصول والتقرب الى المبدء الفعال ، وكذا القوة الغاذية لا تورد الغذاء و تهضمها و تلصقها و تشبهها بالمغتذى لاجل صلاح حال الغذاء او نفع المغتذى ، بل لاجل المحافظة على كمالها و الاقتداء بما فوقها (٥) وكذا النار لا تحرق الحطب لاجل تحصيل الرماد او الفحم او

(١) اشارة الى ان الوقوع منه انما هو على سبيل الوجوب لا الامكان والاولوية وان الوجوب لا يصادم القدرة والاختيار ـ م‌قده .

(٢) اشارة الى ان علمه فعلى فيكون ارادة موجبة ـ م‌قده.

(٣) دفع لما يتوهم ان علمه اذا كان علة فيلزم ان يقع الكل دفعة اى معا ـ م‌قده.

(٤) اشارة الى اعتبار الملائمة فى الفعل للفاعل فى الارادة ، و ذلك لان المعلول ملائم لعلته ـ م‌قده.

(٥) اى بالحق المغنى. فيفنى الاشياء فى نفسه اى مادته البدنية ولذا تعبه بالنار ويقال: «الغاذية نار» قال المولوى:.

چون تعلق يافت نان با بو البشر	نان مرده زنده گشت و باخبر
موم و هيزم چون فداى نار شد	ذات ظلمانى او انوار شد ـ م‌قده.

ما يجرى مجراه ، بل لادامة ذاتها و محافظة صورتها فاذا كان فاعل ذاتى و كل قوة فعالة عالية او سافلة يمتنع ان يكون لها غرض او باعث اوداع فيما دونها ، فكيف الامر فى القوة القاهرة الالهية التى هى فوق الكل ووراء الجميع؟ وليس فيه (تعالى) شوب نقص وقصور ، وغيره من القوى الفعالة لايخلو عن شوائب النقصانات الاان كلا منها ينجبر نقصه بما فوقه امابحسب الفطرة الاولى كالعقول القادسة اوبحسب الفطرة الثانية كالنفوس الفلكية ومابعدها .

الفصل(٧)

فى تفسير الارادة والكراهة

وقد اشرنا فى مواضع من كتابنا انه قديكون لمهية واحدة انحاء من الكون(١) واطوار من الحصول ، وانه قديكون الامور المتغائرة فى المفهوم والمعنى موجودة بوجود واحد ، متشخصة بتشخص واحد ، كالمعانى الذاتية للمهية الانسانية من اجناسها القريبة والبعيدة ، وفصولها المترتبة التى قد تحصلت فى شخص واحد منها (كزيد مثلا) موجودة بوجود واحد و تشخصت بتشخص واحد و تذوتت ذاتاً واحدة مشاراً اليها « بهذا » « وانت » و نظائر هما ، بل كل هذه المعانى مجتمعة فى نفسه البسيطة التى هى ذاته ، وهى مبدء الجميع وصورة الكل ، وهى بحذاء الفصل الاخير لمهيته المحصلة لتلك المعانى تقوماً وتجوهراً(٢) المفيدة لما بازائها

---

(١)وذلك كالعلم يوجدتارة بوجود عرضى كيفية نفسانية، وتارة بوجود جوهرى له نوع تعلق بالمادة وهوعلم النفس بذاتها، او بوجود جوهرى غيرمتعلق كعلم العقل بذاته، او بوجود واجبى غيرذى ماهية كعلم الواجب (تعالى) بذاته .وبذلك يعلم ان فى التعبير مسامحة والمراد بالماهية الواحدة :المفهوم الواحد والالزم جواز اندراج ماهية واحدة تحت اكثر من مقولة وهوممتنع عندهم ـطمدظله.

(٢)متعلق «بتلك المعانى» اى النفس محصلة لتلك المعانى التى حيثية ذواتها حيثية قوام الشىء وجوهره .وليس متعلقا «بالمحصلة» لان النفس ليست معطية القوام، وكذا كل فصل مقسم للجنس لامقوم . والحاصل ان شيئية الشىء بصورته وفصله الاخير وباقى المقومات كالفروع فهوجامع لكل ماتقدمه بنحوابسط وأعلى فهو بماهو فصل أخير معطى التعين و مفيض التحصل على قوام الاجناس المتقدمة ، وبماهوصورة أخيرة كمفيدة لوجودات المواد السابقة و فعلياتها—

من القوى والالات وجوداً وفعلية ولموادها استكمالا وتماماً ، ولآثارها تعيناو تحصلا

وايضا قديكون امور مختلفة المعانى والمفهومات ، موجودات بوجودات متباينة . حاصلة فى مواد متفرقة بل متضادة فى عالم من العوالم ونشأة من النشآت . ثم تلك الامور باعيان معانيها ومفهوماتها قد تحصل فى عالم آخرونشأة اخرى ، موجودة بوجود واحد بسيط ، على وجه لطيف شريف، فاضل ، من غيرتضاد بينهاولاتزاحم ولا مبائنةفى تحصلها. كما اشرنا اليه فى اثبات الوجودالذهنى، وفى مواضع اخرى من هذا الكتاب. **اذا تقرر هذا فنقول** : انه لما كان البارى (جل ثناؤه) موجوداً ثابتاً حقاً، وله صفات كمالية مبائنة لصفات جميع ماسواه ، كما أن وجوده مبائن لوجودجميع الموجودات ، لان وجوده واجب بذاته لذاته ، و وجود غيره واجب به لا بذاته ، وذاته مستغنية عن جميع ماسواه ، وجميع ما سواه فاقرة اليه مستفيدة منه بل متقومة به متعلقة الذات بذاته ، فاذن لا يماثله و لا يشابهه شيء من الاشياء لا فى ذاته و لا فى صفاته . اى لا فى وجوده و لا فى كمالات وجوده من العلم و القدرة و الارادة وغيرها من الصفات الكمالية ، و مع ذلك فان الوجود مشترك معنوى بينها و بينه . وكذا العلم والقدرة وغيرها من عوارض الموجود بما هوموجود ، فكما ان اصل الوجود حقيقة واحدة ـ كما تحقق فى اوائل هذاالكتاب ، وهى فى الواجب واجب بالذات وفى الممكن ممكن وفى الجوهر جوهر وفى العرض عرض ـ فكذلك قياس ساير الصفات الكمالية للموجود المطلق ، فان العلم حقيقة واحدة و هى فى الواجب واجب وفى الممكن ممكن على وزان حقيقة الوجود ، لان مرجع العلم و الارادة و غيرهما الى الوجود كما اشرنا اليه الا ان عقول الجماهير من الاذكياء ـ فضلا عن غيرهم ـ عاجزة قاصرة عن فهم سراية العلم و القدرة و الارادة فى جميع

←من حيث كونها كالفاعل لها ومتمم ومكمل لها من حيث كونها غاية لها، و بما هو صورة نوعية للنوع مبدء لآثاره المختصة فلكونه تاما كاملا يترتب عليه من الآثار جميع مايترتب على المبادى السابقة ، ولانطواء الكل فيه كانت المقومات والمبادى السابقة كالشرائط و المصححات كما مر فى السفر الاول ـ س قده.

الموجودات حتى الاحجار والجمادات كسراية الوجود فيها . ولكنا بفضل الله والنور الذى انزل الينا من رحمته . نهتدى الى مشاهدة العلم والارادة والقدرة في جميع ما نشاهد فيه الوجود على حسبه ووزانه وقدره .

واذا تمهدت هذه الاصول والمقدمات فنقول : الارادة والكراهة في الحيوان وفينا بما نحن حيوان كيفية نفسانية كسائر الكيفيات النفسانية وهي من الامور الوجدانية كسائر الوجدانيات (مثل اللذة والالم) بحيث يسهل معرفة جزئياتها ، لكون العلم بها نفس حقيقتها الحاضرة عند كل مريد ومكره ولكن يعسر العلم بماهيتها الكلية (١) وذلك كالعلم فان العلم بأنية العلم حاصل لكل ذى نفس لحضوره بهويته الوجدانية عند النفس ، ويعسر العلم بمهيته الكلية، لانه كالوجود لامهية له(٢) بل هو عين الوجود هوية وغيره عنواناً ومفهوماً والوجود كما مر لامهية له . ولذلك صعب على الناس تحديد هذه الصفات الوجدانية وترسيمها ولاقتران ادراك (٣) جزئيات كل منها بادراك جزئيات اموراً اخر من الكيفيات النفسانية بحيث يشتبه احد الادراكين بالاخر ، فيعسر على

---

(١) لايقال اذا عسر العلم بماهيتها الكلية عسر العلم بمعرفة جزئياتها ايضا ، لان الجزئي نفس الماهية المعروضة للعوارض المشخصة ، لانا نقول : معرفة كونه جزئيا للماهية يتيسر بمعرفة مطلب ماء الشارحة لها لكونه مقدما على المطالب الاخرى. وبوجه آخر ماهو وجدانى وجودها وتحققها ، و مااحتاج الى التعريف ماهياتها كمان النفس معلومة حضورا وان كان للعلم الحضورى بها ايضا مراتب ولكن معرفة ماهياتها ،ولااقل جنسها الاعلى هل هو الجوهر او غيره عسرة ولذا اختلف فيه ـ س قده.

(٢) ان قلت :اذا لم يكن لماهية تعذر العلم بماهيته الكلية لانه متعسر.قلت:المراد انه حينئذ يتعسر العلم بمفهومه الكلى وماهيته العرضية اوالمراد بالماهية ما به الشيء هو هو،ثم انه اذا كانت هذه الصفات راجعة الى الوجود كان تعسر التعريف لانه لااعرف منه وان خفاءه من فرط الظهور ـ س قده .

(٣) فلاقتران العلم التصورى والعلم التصديقى والميل والشوق خلط من فسر الارادة بالتى مرتبة منتهاهى الشوق المتأكد . باعتقاد المنفعة و هو الداعى حقيقة، وكذا من فسرها بالميل التابع وغيره ـ س قده .

النفس تجريد ادراكه معنى بعض من هذه الامور الوجدانية كالارادة فيما نحن فيه عن غيرها ليمكن ان يؤخذعنها مالهافى حد ذاتها ونفس مفهومها من ذاتياتها فى الحد ان كان لها حداولوازمها المساوية لها ان لم يكن لها حد ولاجل ذلك وقع الخلاف بين المتكلمين فى معنى الارادة والكراهة .

فـالاشاعرة فسروا الارادة بانها صفة مخصصة لاحد المقدورين ، وهى مغائرة للعلم و القدرة ، لان خاصية القدرة صحة الايجاد و اللا ايجاد ، و ذلك بالنسبة الى جميع الاوقات و الى طرفى الفعل و الترك على السواء ، و لان العلم بالوقوع تبع الوقوع (١) ، فلو كان الوقوع تبعاً للعلم لزم الدور وظاهر انها مغائرة للحيوة و الكلام والسمع والبصر . **اقول:** وقدعلمت مافيه وكذا مافى قولهم: «العلم بالوقوع تبع للوقوع» لانهم ان ارادوا به العموم والكلية (٢) فهوممنوع فان من المعلوم ما يتبعه الوقوع كما مر.

و ذهب اكثر المعتزلة الى ان كلا منهما من جنس الادراك ، ففسروا الارادة باعتقاد النفع ، (٣) والكراهة باعتقادالضرر لان نسبة القدرة الى طرفى الفعل والترك بالسوية . فاذا حصل فى القلب اعتقاد النفع لاحد الطرفين يرجح بسببه ذلك الطرف وصار الفاعل مؤثراً مختاراً **واورد عليه** انا كثيراً ما نعتقدالنفع فى كثيرمن الافعال و لا نفعلها ولا نريدها ، ولا نعتقد النفع فى كثيرمنها بل نعتقد ضرّها و نريدها ، ولذا ذهب بعض آخرمنهم الى انها ميل يتبع اعتقادالنفع وهوالشوق المفسر بتوقان النفس الى تحصيل شيء **و يرد عليه** - كماذكره بعض الفضلاء - ان كثيراًما يوجد هذا الميل والشوق بدون الارادة كمافى المحرمات **و قيل** :هى شوق متأكدالى حصول المراد.

---

(١)ولاشيء من الارادة يتبع الوقوع ينتج المطلوب- ره قده .

(٢)لايخفى ان اثبات المغايرة لم يكن موقوفا على العموم والكلية ،والاظهر ان يقال: العلم من المبادى البعيدة ، والارادة من المبادى القريبة - ره قده.

(٣)فيه ان الارادة انبعاثها من القوة النزوعية والاعتقاد من المدركة فاين احدهما من الآخر ،وايضا اعتقاد النفع هو الداعي -ره قده .

وفيه انه قد يوجد الفعل بدون الشوق المتأكد كما في الافعال العادية من تحريك الاعضاء ، وفرقعة الاصابع (١) وكثير من الافعال العبثية والجزافية ، وكما في تناول الادوية البشعة وغيرها . و قد يتحقق الشوق المتأكد ولا يوجد الفعل لعدم الارادة كما في المحرمات والمشتهيات للرجل المتقي الكثير الشهوة . ولاجل ذلك قيل: انها مغائرة للشوق . فان الارادة هي الاجماع وتصميم العزم وهو ميل اختياري و الشوق ميل طبيعي ، ولهذا يعاقب المكلف بارادة المعاصي لا باشتهائها ويرد على قوله: «هو ميل اختياري» انه لو كان القصد والارادة من الافعال الاختيارية لاحتاج الى قصد و ارادة اخرى ، و لزم التسلسل واجيب بانه انما يلزم التسلسل لو اريد ان الارادة فعل اختياري دائماً ، وليس كذلك بل قد توجد بالاختيار وقد توجد بالاضطرار ، وسيأتي تحقيق هذا المقام .

قال بعض اهل التحصيل: « ان الارادة ربما تحصل للحيوان بقدرته بارادة سابقة منه كالمتردد في طلب اصلح الوجوه ، فانه بعد علمه بالوجوه يقصد الى فرض وقوع واحد واحد منها بفكره الذي هو باختياره ، لينكشف له الصلاح والفساد فيها، فيحصل له الارادة بما يراه اصلح ، وهي مكتسبة له . اما اسباب كسبها فهي القدرة على الفكر وارادته والعلوم السابقة ، فبعضها يحصل ايضاً بقدرته وارادته ، لكنها لا تتسلسل بل تقف عند اسباب لا تحصل بقدرته وارادته » انتهى .

ويرد عليه : انه كما ان الارادة قد تكون بالاختيار فكذا الشوق قد يحصل بالاختيار بأن يلاحظ بالاختيار وجوه النفع والشهوة في امر معين ، ويكرر عرضها على النفس حتى يشتاق اليه ويحرص عليه . ومقصود القائل تحصيل الفرق بين الارادة والشوق ولم يحصل بما ذكره .

و قال بعض الاذكياء في بيان الفرق بينهما: «لعل الارادة فينا كيفية نفسانية

---

(١) بالفاء والراء المهملة والقاف والعين المهملة كدحرجة نقض الاصابع بحيث يظهر منها صوت. ثم عدم الشوق في الافعال العادية ممنوع ، فان المجرى على مقتضى العادة لذيذ و خلافها ممل، وانها مسبوقة بقصد وشوق وتخيل لها ، ولكن لسرعة زوالها ربما يتوهم عدمها - مرقده.

موجبة للفعل مغائرة للشوق الذى هوتوقان النفس الى حصول المطلوب ، اما اولا فلان الشوق الى الفعل لايوجد الفعل البتةوان بلغ الشوق الى كماله كمافى الزاهد المجتنب عن الشهوات المحرمة اذاغلبه الشوق الى نيل لذة محرمة ، و ربما يوجد الفعل مع شوق ضعيف . واما ثانياً فلان الشوق قديتعلق بالضدين كما يشتاق النفس الى الحركة الى جهتين مختلفتين ، احديهما للقاء محبوبه ، والثانية للغلبة على عدوه. ولايتعلق الارادة بضدين ، حتى قيل: ان ارادة احدالضدين عين كراهة الضد الاخرو اماثالثاً فلانا نحكم بثبوت الارادة بديهة فى مواضع مع الشك فى ثبوت الشوق. كمااذا شاهدنا من يتناول الدواء المر البشع فانا نعلم ضرورة انه مريدله ولانعلم ضرورة ان له شوقاً اليه (١) ، وان اثبتنا له شوقاً فانما يكون بالتأمل والفكر فهما متغايران ». انتهى ماذكره .

اقول لعلك لواخذت الفطانة بيدك واحطت علماً بماسبق من الكلام علمت مافى كلام هؤلاء الاذكياء الاعلام من وجوه الخلل و الخبط ، و مبناها فى الاكثر على انهم زعموا ان الارادة فى كل ذى ارادة بمعنى واحد متواط كما فهمواالوجود ايضاً هكذا ، وليس الامر كما زعموه ،بل الارادة فى الاشياء تابعة لوجودها وكماان حقيقة الوجود مختلفة بالوجوب والامكان والغنى والحاجة والبساطة و التركيب والصفا والكدورة والتجرد والتجرم و الخلوص عن شوائب الاعدام و الجهالات و الامتزاج بها ، و يكون بعضها خيراً محضاً (٢) لايتصور فيه شرية اصلا، و بعضها

---

(١) اقول بل نعلم ضرورة ان له شوقاعقليااليه وان لم يكن لمشوق حسى ذوقى اليه. بل كراهة ذوقية ،ولذايمكننا ان نقلب دليله ونقول :انا نعلم ضرورة انه كاره له.والحاصل انه الى الدواء الجيد الطعم شوقان ،والى البشع شوق واحد عقلى -س قده .

(٢) لم يكتف فى التنظير لعنوان الارادة بعنوان الوجود بل اضاف الى الوجود عنوان الخير فى هذه الفقرات ، وعنوان اللذة فيما يأتى بعداسطر من قوله : « والوجود فى كل شىء محبوب لذيذ» ليكون انسب واوفق ،وبكون تنظير الارادات بالمرادات ، بل مراتب هذه بعينها مراتب تلك، والوجود الطبيعى كماانه محبوب كذلك محب اذله شعور بسيط فكماانه الارادة بمعنى-

ملزومة للشرور الكامنة في خيرياتها . وهي بحسب اعتبار عقلي ومرتبة من مراتب الواقع لافي اصل الواقع و بعضها مستلزمةللشرور الثابتة لها في متن الواقع وحاق الاعيان كالامكاناتوالاستعدادات المنفكةفي الاعيان الخارجة عن الفعليات والتحصلات على تفاوتها بحسب تلك الشرور التيهي الاعدام للملكات والقوى للفعليات الىان يهوى الشيء في النزول الى حاشية الوجود والسقوط الى هاوية الكثرة والشرية ، حيث يكون الفعلية فعلية القوة ، و الوحدة وحدة الكثرة ، و التحصل تحصل اللاتحصل .و التعين تعين الابهام .على ان مفهومالوجودالعام معنيواحد فيالجميع، **فكذاحكمالارادة والمحبة** فانها رفيق الوجود ، و الوجود في كل شيء محبوب لذيذ ، والزيادةعليهايضاً لذيذة ومطلوبة . فالكامل من جميع الوجوه محبوب لذاته ومريد لذاته بالذات ، ولمايتبع ذاته من الخيرات اللازمة بالعرض . وهيمحبوبةله لابالذات ولكن بالتبعية والعرض واما الناقص بوجه فهو ايضاً محبوب لذاتهلاشتمالها على ضرب من الوجود ، ومريد اما يكمل ذاته بالذات ، واما لمايتبع ذاته فحاله كما مرمن انهمريد له بالعرض فثبت أن هذا المسمي بالارادة اوالمحبة او العشق اوالميل اوغيرذلك ساركالوجود في جميع الاشياء ، لكنربما لايسمي في بعضها بهذا الاسم لجريان العادة والاصطلاح على غيره ، اولخفاء معناه هناك عندالجمهور ، او عدم ظهور الاثار المطلوبة منه عليهم هناك ، كما ان الصورة الجرمية عندنا احدى مراتب العلم والادراك (١) ولكن لاتسمي بالعلمالاصورة مجردة عن ممازجة الاعدام والظلمات المقتضيةللجهالات : انتهى. **اذا تقرر هذا فنقول:** الارادة والمحبة

١ـ المرادية كذلك ارادة بمعنيالمريدية. والحاصل انه كماانالارادة (بمعنى المرادية)والعشق (بمعنى المعشوقية) ساريتان في جميع الاشياء كذلك الارادة بمعنى المريدية والعشق بمعنى العاشقية ـ رقده .

(١)هذانصمنه علىانهيرىالعلم مساوقا لمطلق الوجود ، فهوعندهحقيقة مشككة تشمل الجميع، غيران الصورالجرمية لاتسمى باسم العلم وان كان لهانصيب منمطلق الحضور بمعنى الظهور والوجود قبال العدم المطلق ، اونصيب منالحضور بحضور صورها المجردة ، وبهذا يفسر قوله(قده) فيمواضع اخرى: وانالعلم يساوق الوجود المجرد. طمدظله.

معنى واحد كالعلم . وهى فى الواجب (تعالى) عين ذاته ، وهى بعينها عين الداعى وفى غيره ربما تكون صفة زائدة عليه وتكون غير القدرة وغير الداعى كما فى الانسان فانها كثيراً ماتنفك عن قدرته التى هى بمعنى صحة الفعل (كالمشى والكتابة وغيرهما) وتركه . وهى ايضاً غير الداعى الذى يدعوه الى فعله كالنفع المتوقع من فعل الكتابة مثلا او على تركه كالضر المترتب على فعلها . فهذه الثلاثة (اعنى القدرة و الارادة و الداعى) متعددة فى الانسان بالقياس الى بعض افعاله ، متحدة فى حق البارى (سبحانه) و كلها فيه عين الذات الاحدية ، وفى الانسان صفات زائدة عليه . وانما خصصنا تعدد هذه الثلاثة فيه بالقياس الى بعض افعاله لانها قد تكون بالقياس الى ضرب من افعاله الباطنية شيئاً واحداً كالتدابير الطبيعية والتحريكات الذاتية مثل التغذية والتنمية و التوليد (١) و غير ذلك ، كما لايخفى عند البصير المتأمل فى حكمة الله فى هذا العالم الصغير و كيفية الترتيب البديع والصنع المنيع و النظام الشريف الذى روعى فيه واودع فى قواه .

ثم نرجع و نقول: ان الانسان لكونه مخلوقاً على صورة الرحمن لايصدر عنه فعل خارجي او حركة خارجية بالقصد الاو ينشأ مبدئه من ذاته، ويقع له المرور على سائر مراتبه وقواه المتوسطة بين النفس و بين مظهر افعالها و آلة تحريكاتها. وتلك القوى ومواضعها من الارواح البخارية والاعضاء بمنزلة عالمى الملك والملكوت فى الانسان الكبير، وهذا الملكوت كنظيره فى أن بعضه اعلى كالعقل العملى (٢) والوهم والمتخيلة (٣)،

---

(١) ان قلت : هذه الافعال ليست عن شعور وارادة فضلا عن العينية ،فانها صادرة عن القوى والطبائع. قلت: هذه القوى ايدى عمالة للنفس ،بل درجات فاعليته ، والنفس عين الشعور و المشية وان مثل بانبعاث الميل والارادة الفعلية عن مجرد علمه وقدرته وارادته الذاتية -كما قال (قده) فى مواضع اخر كذ لكان اولى ،ومثله انشاء الصور الخيالية - س قده.

(٢) واما العقل النظرى فهو من مقام ذاته. وايضا الكلام فى مبادى الفعل والنظرى اجل من ان يتعلق بذاته بالفعل لتجرده التام وسعته واستواء نسبته الى جميع الافعال وعدم التخصص من قبله - س قده.

(٣) من حيث استعمال الوهم اياها فى تركيب الصور الوهمية ،واما من حيث استعماله اياها —

وبعضها اسفل كالخيال والحس المشترك وقوتي الشهوة والغضب وما يتلوهما من القوى المحركة المباشرة للتحريك المميلة للاعضاء ' و كذا هذا الملك كنظيره في ان بعضه احكم والطف كالارواح الدخانية (١) على طبقاتها في الشفيف والنورانية بمنزلة الافلاك المتفاوتة في الصفاء واللطافة وهي مواضع الصور النورية الكوكبية كما ان هذه الارواح محال القوى الحيوانية والطبيعية ، وان بعضه بخلاف ذلك كالاعضاء المفردة والمركبة التي هي بمنزلة العناصر ومايتركب منها على مايطول شرحه ،وليس هذا المقام مقام تفصيله والغرض ان الانسان اذاقصد الى احداث فعل اوحركة منه فلابد له من علم وهو تصور ذلك الفعل والتصديق بفائدته ثم لابد له من ارادة وعزم له ، ثم لابد له من شوق اليه ثم لابد له من ميل في اعضائه الى تحصيله فبالحقيقة هذه الامور الاربعة (اعني العلم والارادة والشوق والميل) معنى واحد يوجد في عوالم اربعة يظهر في كل موطن بصورة خاصة تناسب ذلك الموطن فالمحبة اذاوجدت في عالم العقل كانت عين القضية والحكم كعالم القضاء الالهي واذاوجدت في عالم النفس كانت عين الشوق . و اذاوجدت

---

١ في تركيب الصور الخيالية فمعدودة من الملكوت الاسفل، ثم وقوع حديث التطبيق في البين لبيان انه كما ان الفيض الدار على تلك الوسائط الى الاداني لمرواحد في الانسان الكبير ويكتسب في كل موطن حكمه كذلك الارادة شيء واحد يمر على مراتب النفس حتى يصير في التنزل ميل الارخاء و الجذب الذي في العضلات كالميل الطبيعي المنبعث من الطبائع المحركة ، فتلك الارادة شيء واحد صار في الجميع وفي كل بحسبه -س قده.

(١) في التعبير «بالدخانية» -مع ان المشهور الروح البخارى وقد مر آنفا - اشارة الى تطبيقها من هذه الجهة ايضا كما ورد في القرآن والتوراة وغيرهما ان السماء دخان، ووجهه ان السماء بمنزلة الروح الدخاني في بدن الانسان الكبير ،اوان سماء الانسان الصغير وهو روحه البخارى دخان . ثم ان المراد بطبقاتها الارواح الثلاثة (اعني الروح النفساني الدماغي والروح الحيواني القلبي ، والروح الطبيعي الكبدي) والمجاري للاول الاعصاب ،وللثاني الشرائين ،وللثالث الاوردة ، فالاول (اعني الروح الدماغي) أشرف وألطف من القلبي، وهو من الكبدي. ثم الروح الدماغي مافي مؤخره أشرف ممافي وسطه ومافي وسطه أشرف ممافي مقدمه، وكذا مافي مؤخر المقدم ممافي مقدمه وقس عليه -س قده.

في عالم الطبيعة كانت عين الميل فاذا تبين و تحقق عندك ما ذكرناه انكشف لديك ما في كلام هؤلاء المحجوبين عن درك الحقائق من الصحة والصواب بوجه والفساد والخطاء بوجه او وجوه فمن فسر الارادة باعتقاد النفع صح كلامه من حيث لايشعر وبوجه دون وجه ' ومن فسرها كالاشاعرة بانها صفة مخصصة لاحدالمقدورين- وهي غير العلم والقدرة - صح ما ذكره من جهة دون اخرى ' وفي موضوع دون آخر ومن قال : انها شوق متأكد الى حصول المراد صح ان لم يرد الكلية والعموم ومن ذهب الى انها ميل يتبع اعتقاد النفع صح ايضاً في مرتبة دون اخرى . و انفكاك بعض هذه المعاني عن بعض في حق الانسان لاينافي اتحادها في حق الله، و كون القدرة في حقنا عين القوة الامكانية والاستعداد البعيد لاينافي كونها في حق الله عين الفعلية والايجاب، فالقدرة هيهنا امكان وفي الباري وجوب بالذات ،لانها عين العلم بالنظام الاتم والحكمة المقتضية والقضاء الحتمي . فافهم واغتنم واستقم ياحبيبي !واتبع الحق ولاتتبع الهوى فيضلك عن سبيل الله والله ولي التوفيق .

(الفصل ٨)

في دفع ما اورد على اتحاد هذه الامور في حقه (تعالى) وفي كون الارادة القديمة سبباً لايجاد الحادث

فمن الشكوك الموردة أن ارادة الله تعالى لايصح ان تكون عين علمه لانه يعلم كل شيء ولايريد كل شيء اذ لا يريد شراً ولا ظلماً ولا كفراً ولا شيئاً من القبائح و الآثام ' فعلمه متعلق بكل شيء ولا كذلك ارادته ، فعلمه غير ارادته . وعلمه عين ذاته فارادته صفة زائدة على ذاته (تعالى) فهذه شبهة قد استوثقها واحتج بها بعض مشائخنا الامامية (رضي الله عنهم) على اثبات أن الارادة زائدة على ذاته (تعالى) .

والجواب (١) ان فيضه وجوده يتعلق بكل ما يعلمه خيراً في نظام الوجود

---

(١) لايخفى عليك انه لاحاجة في الجواب الى ماتكلف به المصنف ، فان المورد انما اشتبه عليه مقام المفهوم بالمصداق ، فان صحة التعبير في العلم بانه (تعالى) عالم بكل شيء و عدم صحة التعبير في الارادة بانه مريد لكل شيء - كما ذكره المستدل - انما هو بالنظر الى اختلاف العلم والارادة مفهوما ، واما بالنظر الى المصداق فنسبته الى المعلوم والمراد واحدة

فليس في العالم الامكاني شيء مناف لذاته ولا لعلمه الذي هو عين ذاته ولا امر غير مرضي به ، فذاته بذاته كما أنه علم تام بكل خير موجود ، فهو ايضاً ارادة ورضاء لكل خير الا ان اصناف الخيرات متفاوتة وجميعها مرادة له (تعالى) مرضي بهاله ، فضرب منها خيرات محضة لا يشوبها شرية واقعية الا بحسب امكاناتها الاعتبارية المختفية تحت سطوع النور الالهي الوجوبي على تفاوت مراتبها في شدة النورية الوجودية وضعفها ، و ضرب منها خيرات يلزمها شرية واقعية لكن الخير فيها غالب مستول و الشر مغلوب مقهور ، وهذا القسم ايضاً مراد لا محالة واجب الصدور عن الجواد المحض والمختار لكل ماهو خير ، لان في تركه شراً كثيراً ، والحكيم لا يترك الخير الكثير لاجل الشر القليل واما الشر المحض والشر المستولي والشر المكافئ للخير فلا حصول لاحد من هذه الثلاثة في هذا العالم ، فلم يرد الله شيئاً منها ولم يأذن له في قول « كن » للدخول في حريم الكون والوجود ، فالخيرات كلها مرادة بالذات و الشرور القليلة اللازمة للخيرات الكثيرة ايضاً انما يريدها بما هي لوازم تلك الخيرات ، لا بما هي شرور ، فالشرور الطفيفة النادرة داخلة في قضاء الله بالعرض (١) وهي مرضي بها كذلك .

- الاترى غيرهما من المفاهيم ؟ فانه يصدق عليه انه حي عليم قدير سميع بصير مع ان كلها متفاوتة من حيث التعلق ، فلا يقال انه يسمع المبصرات ولا العكس كما ان مفهوم الحيوة فيه (تعالى) لا يتعلق بما سواه ، وبالجملة ، لا يستعمل شيء من تلك المفاهيم في مورد الاخر مع انه لو نظر العقل بعين البصيرة رأى انه (تعالى) بجميع ذاته المقدسة منطبق عليه كل واحد من تلك العناوين فهو قادر بجميع ذاته كما انه حي بجميع ذاته وهكذا في غيرهما من اوصافه ، فهو يسمع بما يبصر و يبصر بما يسمع فلا جهة وجودية هناك تكون خالية من جهة وجودية اخرى فافهم ـ اد .

(١) هذا لاتنحسم بمادة الشبهة ، اذ قد تتقرر حينئذ هكذا : « علم الله تعالى يتعلق بكل شيء بالذات وارادته لا تتعلق بكل شيء بالذات » والجواب ان الشرور بما هي شرور بالحمل الشائع الصناعي كما لا تتعلق بها الارادة كذلك لا يتعلق بها العلم لكونها اعداماً ، وهذا لا ينافي تعلقهما بالذات بها بما هي شرور بالحمل الاولي الذاتي فقط . س قده .

فقوله(تعالى) :«ولا يرضى لعباده الكفر» وما يجرى مجراه من الآيات معناه ان الكفر وغيره من القبائح [illegible] مرضى بها له في انفسها(١) وبما هي شرور ولا ينافي ذلك كونها مرضياً بها بالتبعية والاستجرار او نحوه [illegible] سبيل آخر: ان وزان الارادة بالقياس الى العلم وزان السمع و البصر بالقياس اليه ، و كوزان الكلام بالنسبة الى القدرة فالعلم المتعلق بالخيرات ارادة ، كما ان المتعلق منه بالمسموعات سمع ، [illegible] بصر و كما ان القدرة المتعلقة بالاصوات والحروف على وجه، تكلم . وهذا لا ينافي كون الارادة عين العلم ، فذاته (تعالى) علم بكل شيء ممكن و ارادة لكل خير ممكن ، كما انه سمع لكل مسموع ، و بصر بالنسبة الى كل مبصر، وقدرة على كل شيء ، و بالقياس الى نوع من الاصوات والحروف تكلم او كتابة فهذا طريق آخر في حل هذه الشبهة والاول اولى (٢) .

ومنها ان الله تعالى اوجدما اوجد من الحوادث في وقت معين لا قبله ولا بعده فلابد لهذا التخصيص من مخصص وليس هو القدرة لتساوى نسبتها الى جميع الاوقات ولا العلم لما ذكرنا ، فهذا المخصص هو الارادة لا القدرة والعلم ، فثبت ان الارادة

---

(١) الاولى أن يجاب عنه بأن المراد بالرضا ونحوه في الايات الرضا التشريعي ، و الكلام في الرضا التكويني والارادة التكوينية ، وما ذكره (قده) حق لكنه بعيد عن ظاهر الايات . ط مدظله .

(٢) والفرق بين الوجهين أن الاول منع لقول الخصم «لانه يعلم كل شيء ولا يريد كل شيء » ببيان أنه يريد كل شيء كما يعلم كل شيء . والوجه الثاني منع لقوله بعد بيان المغايرة بين العلم والارادة : «وان علمه عين ذاته فارادته صفة زائدة على ذاته» وتقريبه أن المغايرة لا توجب زيادة احديهما على تقدير عينية الاخرى لم لا يجوز ان يكون مغايرتهما من قبيل مغايرة السمع و البصر للعلم ؟ بان يكون التفاوت بينهما بالسعة و الضيق باختلاف الاعتبار ، فالعلم متعلق بكل شيء ، والارادة هي العلم بالشيء الذى هو خير كما ان العلم مطلق والبصر هو العلم المقيد بالمبصرات و لعل الوجه في كون الوجه الاول أولى أن في الوجه الثاني ايهام تسليم عدم تعلق الارادة ببعض الاشياء الموجودة مع أن الواقع خلافه فان الموجود من الاشياء خير في وجوده والارادة متعلقة به . ط مدظله .

مغايرة لتينك الصفتين .

و الجواب اما بالنقض واما بالحل **اماالاول** فلانا ... الكلام الى تخصيص نفس الارادة بالوقوع من اللاوقوع ... الوقوع فى هذا الوقت دون غيره من الاوقات وبالجملة هذه الارادة ... كانت قديمة لزم تخلف المراد عنها وان كانت حادثة يرد ... فى علة تخصصها بهذاالوقت دون آخر، و يجرى الكلام فى مخصص المخصص وهكذا الى لانهاية . **واما الثانى** فلانا نقول : الارادة صفة واحدة(كالقدرة والعلم) تتعلق بالاشياء على ترتيب سببى ومسببى ، وكلما يصحح صدور المقدورات الكثيرة المختلفة بحسب الحقائق وبحسب الاعداد و الاوقات عن فاعل واحد احدى الذات احدى الصفة فهو يصحح صدور المرادات الكثيرة المتخالفة ذاتاً وعدداً ووقتاً عن ارادة واحدة بسيطة وقد بين كيفية ذلك الصدور فى موضعه (١) و تصدى لذلك الموحدون المعتنون بالمحافظة على اعتقاد التوحيد و حراسة القلوب عن الوقوع فى الالحاد والتشريك .

واما ما قيل فى دفع الوجه الاول : لعل شأن الارادة تخصيص كل حادث بالوقت الذى حدث فيه . وليست لها صلاحية تخصيصه بوقت آخر فيستغنى عن مرجح آخر **فهو مردود** بان مثل هذا يجرى فى القدرة ايضاً **وايضا** اذا وجب له ان يريد فى هذا الوقت ايجاد الممكن وامتنع له التغير فى الارادة كان موجباً لامختاراً **وايضا** اذا كان لهذا الوقت خاصية هى ان ارادة الله لاتصلح الالتخصيص الحادث فيه فليجز مثل ذلك فى القدرة ، وليجز ان يكون هذا الوقت مؤثراً فى تخصيص الحادث .

لايقال : ان الاوقات لما تساوت (٢) فى الحقيقة لتشابهها فى اجزائها لم يترجح بعضها لصلاحية التخصيص للايجاد على بعض الا لتضمنه حكمة ومصلحة مختصة. والفعل

---

(١) من ان اختلاف الانواع الابداعية ذاتية لبطلان الجعل التركيبى ، ومن تصحيح ربط الحوادث اليومية بالقديم بسبب الحركة الوضعية الفلكية ـ س قده .

(٢) فيه انها وان تساوت فى الماهية الا انها مختلفة بالهوية فيجوز الترجيح والتخصيص بسبب ذلك ـ س قده.

الذي يتبع الحكمة والمصلحة انما يكون بالارادة **لانا نقول** : الكلام عائد في كون بعض اجزاء الزمان متضمناً لحكمة الايجاد دون غيره مع تساويها في الحقيقة . **وايضاً** حكمة الله لاتتبع تخصيص جزء الزمان لو فرض تخصيصه ، بل تخصيصه بامر ـ وكذا تخصيص سائر الاشياء بخواصها ولوازمها ـ يتبع حكمة الله وعلمه وارادته التي هي عين علمه ولا استبعاد في كون العلم نفسه سبباً لصدور الاشياء ووجودها كالماشي على جدار دقيق العرض اذا تصور السقوط يسقط بتصوره . وعدمن هذا القبيل تأثير بعض النفوس بالهمة والوهم ، وكذا اصابة العين التي علم تأثيرها باخبار الوحي والسنة ، من قوله تعالى: **«وان يكاد الذين كفروا ليزلقونك بابصارهم لما سمعوا الذكر »** ومن قوله (ص): **«العين تدخل الرجل القبر والجمل القدر »** و اذا جاز ان يكون العلم الضعيف البشري مؤثراً في وجود المعلوم فالاولى ان يجوز ذلك في العلم الازلي الذي لمنشيء العالم من العدم الصرف .

قال بعض المتأخرين : كما ان العلم العقلي البسيط فينا يصير مبدء لتفصيل الصور العلمية الكلية في نفوسنا ، ولتفصيل الصور الجزئية في خيالنا ـ فان الملكة الحاصلة في انفسنا من مزاولة العلوم وتكرر المسائل يصير سبباً لحضور تلك المسائل ووجودها بالتفصيل في نفوسنا واذهاننا ، وانما تبقى موجودة حاضرة بالتفات النفس اليها حتى لو ذهلت النفس عنها طرفة عين غابت و انعدمت كما حقق في موضعه ـ فكذلك العلم البسيط الازلي الذي للباري (تعالى) بالممكنات الذي هو عين ذاته المقدسة سبب لوجود الممكنات مفصلة في الخارج ، حاضرة عنده غير غائبة ، فان وجودها عنه في الخارج عين حضورها عنده فيه . فذوات الممكنات بالحقيقة صور علمية للباري (تعالى) متحققة بالروابط العلمية التي لها معه بحيث لو انقطت هذه الروابط ولو طرفة عين لم يبق للممكنات عين ولا اثر . وقد علمت من طريقتنا من كون الموجود هو الوجود وكون الوجود عين العلم ، فالروابط الوجودية للاشياء اليه (تعالى) هي بعينها الروابط العلمية اليه ، والعلم فيه (سبحانه) ، عين الارادة فتلك الاشياء كما انها وجودات و موجودات صادرة منه كذلك علوم و معلومات له

(تعالى) و كذلك ارادات و مرادات حاصلة من الوجود الواجبي و العلم الازلي و الارادة السرمدية على ترتيب ونظام ، به يصح صدور الكثير كما في حصول مراتب الاعداد والكثرات من الوحدة على ترتيب ونظام ، لولم يكن لم يمكن حصول الكثرة منها ؛ فان الوحدة أبعد الاشياء عن الكثرة ومع ذلك تنشأ منها وتحصل عن تكررها . فتأمل فيه وتدبر .

ومنها : ان البارى لو كان مريداً لخلق العالم فاما ان يريد خلقه في جميع الاوقات ،فيلزم قدم العالم بل قدم كل حادث ؛ واهل الحق قائلون بحدوث العالم بجميع اجزائه ، على انه لو كان قديما امتنع القصد الى ايجاده لان قصد ايجادالموجودممتنع . واماان يريد تخصص خلق العالم بوقت معين ، فذلك الوقت لم يوجد فيالازل والاعاد الى القسم الاول ، فهو حادث بعد ان لم يكن بارادته ، فاما انه اراد خلقه ازلا وابداً (١) فيلزم قدمه . اوفي وقت معين ـ وننقل الكلام اليه ـ فيلزم اشتراط كل وقت بوقت آخر ويلزم التسلسل .

و الجواب انه (تعالى) اراد بارادته القديمة ايجاد نفس الوقت المعين بعد العدم ، لانه اراد ايجاده في وقت معين حتى يلزم التسلسل . و بالجملة : انه اراد بالارادة القديمة ايجاد كل العالم واجزائه وجزئياتاجزائه (٢) في اماكنهاواوقاتها المخصوصة ، واراد ايجاد الاوقات بهوياتها المخصوصة لافي اوقات اخرى ، و كذا ارادايجاد الاماكن بهوياتها المخصوصة لا في اماكن اخرى . و ذلك لان تخصيص الحادث بوقت خاص يفتقرالى ذلك الوقت ولايفتقرذلك الوقت في تخصصه الى شيء آخر غيرالارادة القديمة ، لان التخصص الحدوثي فيه عين ذاته وهويته ، و الذاتي

---

(١) اي امااته اراد خلق ذلك الوقت لافي وقت بقرينة مابعده، وليس المراد ماهوظاهره حتى ينافي فرض عدم وجوده فيالازل و حدوثه بعدان لم يكن . و حينئذ التسلسل اجتماعي لاتعاقبي حتى يمنع بطلانه على منهب الحكماء ـ مرقده.

(٢) فيه اشارة لطيفة الى أنالعالم بالنظام الجملي(وهوالانسان الكبير)شخص واحد، انما الاشخاص والجزئيات لماهيات أجزائه كالانسان والفرس وغيرهما. مرقده.

للشيء غير معطل بامر ولا يفتقر الا الى الجاعل له جعلا بسيطا . وهكذا حكم الامكنة في تخصصاتها المكانية . و اما قوله : « لو كان قديما امتنع القصد الى ايجاده » ففيه مالا يخفى من المنع الا ان يريد بالقصد ما يجري في العادة لا ما هو معنى الارادة القديمة عند اهل التحقيق .

و منها انه (تعالى) لو كان مريداً لايجاد العالم في وقت ، فاما بارادة قديمة او حادثة . فعلى الاول يمتنع لاوقوع العالم حين وجد فيه ، لاستناده الى ارادة قديمة ممتنعة الزوال فيكون الباري موجباً لا مختاراً ، حيث يمتنع عليه الترك و ايضاً بعد وجود العالم ، اما ان يبقى الارادة متعلقة بايجاده اولا ، وعلى الاول يلزم القصد الى ايجاد الموجود وعلى الثاني يلزم زوال القديم وعلى الثاني يلزم التسلسل او الدور .

و يجاب عنه بان ارادته قديمة ويمتنع لاوقوع المراد و لا يلزم الايجاب ، اذ الموجب ما لا يكون لارادته مدخل في الفعل على ما مر غير مرة والحاصل : ان الموجب(١) المقابل للمختار ما يجب عليه الفعل لا ما يجب عنه الفعل ، ولذا قيل : « الوجوب بالاختيار لا ينافي الاختيار بل يؤكده » ونقول ايضاً : ان بقاء ارادة وجود العالم ليس بان يريد الله (تعالى) اخراجه من العدم مرة اخرى حتى يلزم ايجاد الموجود وارادة المراد ، بل كما مر ذكره في حاجة الممكن في بقائه الى الموجد الحافظ ، فالممكن لما كان الامكان والافتقار لازمين لذاته ابداً فهو في كل آن يفتقر الى موجد قديم بل الى محدث في كل آن على ما هو طريقتنا في هذا العالم الزماني الكوني المتجدد

(١) اي لا الموجب بمعنى المحكوم عليه بايجاب فعله ، لانه فعله اوجب فوجب فوجد وقوله « ما يجب عليه الفعل » يرد على ظاهره ان المتكلمين الهارب عن الايجاب محققوهم كما قالوا بالوجوب عنه قالوا بالوجوب عليه كوجوب اللطف عليه (تعالى) ، والباري ليس موجبا اللهم الا ان يقال : معنى قول المصنف : « ما يجب عليه الفعل » اي من قاهر كما هو مقتضى كلمة « على » فيكون موجبا (بالفتح) كالطبائع ، لا ما يجب عنه الفعل بقدرته واختياره بمقتضى مقدمة « الشيء ما لم يجب لم يوجد » فيكون موجبا (بالكسر) والحكماء اطلقوا عليه (تعالى) لفظ الموجب (بالكسر) وللمجانسة اللفظية نسب اليهم اطلاق الموجب (بالفتح) حاشاهم عن ذلك ـ ر قده.

الحدوث المتدرج الكون وقد برهن على ان المحدث المقيم للعالم هو البارى القيوم القديم العليم جل ذكره .

ومنها : ان لقائل ان يرجع ويقول : ان ارادته باحداث حادث ، اما ازلية اوحادثة . وعلى الأول فاما ان يبقى تلك الارادة بعد زوال ذلك الحادث بعينها اولا. ومع البقاء فاما ان يتعلق بوجوده حال انعدامه فلزم تخلف المراد عن ارادته وان لايكون انعدام ذلك الحادث بارادته ، واما ان تتعلق بوجوده حين وجد وهو غير معقول ، اذلا يعقل تعلق الارادة في الحال بوجود المراد أمس ، ومع زوالها يلزم زوال القديم ، وهو محال على ان ارادة الله (سبحانه) عين ذاته. وعلى الثانى احتاجت الارادة الى ارادة اخرى ويلزم التسلسل . وايضاً يلزم كونه محلا للحوادث وموردا لتعاقب الصفات ، وان يستحيل من صفة الى صفة وما هذا شأنه فهو مادة جسمانية ، فيكون اله العالمين جسماً . تعالى عما يقوله الظالمون الملحدون من الذين زعموه محلا للارادات المتعاقبة علواً كبيراً .

فنقول : ان هذه الشبهة ونظائرها انما نشأت من قياس ارادته الى ارادتنا ، وتوهم كونها عزماً واجماعاً على الايجاد ، ومن توهم أن الزمانيات متصفة بالحضور بعد الغيبة وبالوجود بعد العدم بالقياس الى ذاته و علمه و اراداته . و ليس الأمر كذلك . فانه (سبحانه) لما علم ازلا سلسلة الوجود وجملة النظام الاتم وروابط بعضها الى بعض من بدو وجوداتها الى غاياتها ومن مقدمها الى ساقتها وعلم أن وجودها على هذه الهيئة المعينة مما ينبغى ان يصدر عنه و يقع فى الكون بعنه هذا العلم القديم الذى هو عين ذاته المريدة الى ايجاد كل ما وجد وابداع كل ما ابدع و افاضة نور الوجود على اعيانها واخراجها جملة من حد العدم ومكمن الاختفاء الى حريم الوجود ومنصة الظهور . وهذا العلم كهذه الارادة شىء واحد سرمدى ثابت الوجود والوجوب له ازلا وابداً من غير تغير و تعاقب لا فى ذات العلم والارادة ولا فى تعلقهما كما توهمه المتكلمون . لانهما عين ذاته . ومبدء الصفة الاضافية اذا ثبت كانت الاضافات والتعلقات ايضاً ثابتة .

ومنها : ان ارادته مما يجب به الفعل اذ لو لم يجب بها لم يوجد بها كما علمت . ثم انه بعد تعلق الارادة لا يبقى في صرافة الامكان، لامتناع تخلف المراد عن ارادته وارادته على ما هو التحقيق عين ذاته ، فبالنظر الى ذاته يجب ان يوجد العالم ، فيكون العالم من لوازم ذاته ، فنسبة العالم اليه نسبة الحرارة الى النار ونسبة الضوء الى الشمس على ما يرى ظاهراً بل كنسبة الزوجية الى الاربعة ، واذا كان كذلك كان البارى موجباً لا مختاراً اذ لا معنى للموجب الا ما يجب الفعل والايجاد نظراً الى ذاته ، ويكون القول بكونه مريداً مجرد تسمية واطلاق لفظ من غير تحقق المعنى المسمى به.

ويدفع بما قد تكررت الاشارة اليه من ان ذاته (تعالى) عين الارادة والرضا(١) فبالحقيقة يكون الارادة مبدء صدور الفعل ، وهذا اجل ضروب كون الفعل حاصلا بالارادة ، ومن انه فرق بين الوجوب عنه والوجوب عليه ، ومن ان ذاته وان كان امراً بسيطاً هو عين ارادته لكن ذاته ذات يعتبر فيها روابط و مناسبات مع هويات الممكنات وله بحسب معاني صفاته واسمائه نسب واضافات مع اعيان المهيات الثابتة في الازل في حد علمه الاجمالي وعقله البسيط بوجه والمفصل بوجه اما البساطة و الاجمال فبالنظر الى هويته الوجودية التي لا تركيب فيها اصلا بوجه من الوجوه لا عقلا وذهناً بحسب التحليل العقلي ، ولا عيناً و خارجاً بحسب التعدد الخارجي ، فالاول كالمركب العقلي من الجنس والفصل او الماهية والوجود ، والثاني كالمركب من المادة والصورة او ما يجرى مجراهما وبالنظر الى معاني صفاته ومفهومات اسمائه كان العالم الربوبي والصقع الالهي كثيراً جداً بحيث لا تنثلم بتلك الكثرة احدية الحق وبساطته وهذا امر عجيب جداً الا انا اوضحنا سبيله من الاصول التي قررنا بنيانها واحكمنا برهانها فنقول: اذا اخذت ذاته باعتبار انضمام هذه الروابط والمخصصات التي يعبر عنها بالخزائن كما في قوله «و ان من شيء الا عندنا خزائنه

---

(١) قد جعل ماهو مناط الشبهة مناط الدفع، فان للارادة (كنظائرها من العلم والقدرة وغيرهما) عرضا عريضا ففي مرتبة كيفية نفسانية بل معنى مصدرى اضافي ، وفي مرتبة واجب لذاته ،فكما ان أجل ضروب كون الفعل بالارادة فعله كذلك أجل ضروب الارادة ارادته.س قده

«وما ننزله الا بقدر معلوم» ـ وجب لها الايجاد ، و كان مريداً لواحدة واحدة من حقائق الممكنات و لواحد واحد من اعدادها واشخاصها الزمانية و المكانية كل في وقته ومكانه ،واذا اخذت ذاته بذاته ـ من غير اعتبار هذه الروابط المخصصة التي قد يعبر عنها بالارادات (١) او التعلقات او التوجهات ـ فذاته بدون اعتبارها لم يتخصص بها مخلوق عن مخلوق(٢) ولم يتميز ممكن عن ممكن ، فلا يجب عند ذلك صدور الفعل عنه ، فلم يلزم كونه موجباً الامع اعتبار تلك الروابط فصدق ان ذاته يفعل الاشياء بالارادات المنضمة اليه ، فذاته بحيث يصدر عنه بحسب كل ارادة خاصة ممكن معين ومخلوق خاص .

و منها انه قد وقع في بعض احاديث ائمتنا المطهرين المعصومين عن نسبة الخطأ والنقص (سلام الله عليهم وعلى آبائهم) حسب ما نقله عنهم اساطين الرواية و الحديث كالشيخ الاجل «محمد بن يعقوب الكليني » في «الكافي » و «الصدوق ابن بابويه القمي » في كتاب «التوحيد» و«عيون الرضا» ضاعف الله قدرهما من حدوث الارادة والمشية وانهما من صفات الفعل لا من صفات الذات .وهذا بظاهره ينافي كون الارادة منه تعالى عين ذاته . واجاب عنه شيخنا واستادنا سيد اعاظم المجتهدين دام ظله العالي ان الارادة قد يطلق (٣)ويراد به الامر المصدري

---

(١)ان قلت :الروابط كانت نسب معاني الاسماء والصفات الى الاعيان الثابتة والارادة واحدة من الصفات ، والمريد واحد من الاسماء ،فكيف يكون جميعها اوجميع نسبها ارادة؟ قلت:المراد بالارادات :اقتضائات الصفات ، و استدعائات الاسماء مقتضياتها ،والارادة ايضا الاقتضاء والاستدعاء ـ س قده.

(٢)اي مخلوق معين تعينا نوعيا اوشخصيا ، بل المنسوب الى ذاته بذاته الفعل المطلق والنور المجرد عن النسق كما قالوا : «سبحان من ربط الوحدة بالوحدة والكثرة بالكثرة» فلا يرد انه على هذا يكون باعتبار ذاته صحة الصدور واللاصدور فكيف انكر على من صحح تفسير القدرة بالصحة بهذا الاعتبار ؟ ـ س قده.

(٣) توجيه حسن غير انه متوقف على اندفاع ما قدمناه من المنع وهو أن الارادة بما لها من المعنى لاتنطبق على العلم بالخير والملائم ، فان الذي نعقله من معنى الارادة التي عندنا ــ

النسبي (١) اعني الاحداث والايجاد، وقديراد به الحاصل اعني الفعل الحادث المتجدد؛ وكما ان لعلمه بالاشياء مراتب - و اخيرة مراتبه وجود الموجودات الخارجية و صدورها عنه منكشفة غيرمحتجبة ، فهي بذواتها وهوياتها المرتبطة اليه علوم له بوجه ومعلومات له باعتبار ، فمعلوميتها له عين ذواتها لاعالميته اياها عين ذواتها ، وانماهي عين ذاته المقدسة . فالعلم (بمعنى العالمية) عين ذاته وهو قديم ، و بمعنى المعلومية

—لايتضمن معنى العلم وان كان مصداقها الذي هو كيف نفساني ملازما للعلم كسائر الصفات النفسانية من الحب والبغض والرضا والغضب وغيرذلك ،وتجريدمعناها عن شوائب النقص والعدم لايستوجب دخول معنى العلم فيها بعدمالم يكن داخلا فلاتنطبق على صفة العلم.

فالحق أن الارادة منتزعة من مقام الفعل من حيث انتسابه الى قدرته (تعالى) القاهرة أومن اجتماع الاسباب الموجبة عليه من حيث انتسابها اليه ،وكثيراً ماتطلق الارادة على تهيئة أسباب الفعل كمااذا احضر الغذاء ثم أقبل عليه وأخذه بيده و التقمه بفيه فسئل : ماذا يصنع؟ اجيب بانه يريد ان يتغذى اويأكل ، وربما اشتبه أمر الارادة على بعضهم فذهب الى ان علة الايجاد هي الارادة بمعنى صفة الفعل، وهو من أشنع القول و يختل به جميع مسائل التوحيد ط مدظله

(١) اشارة الى وجه آخر وهو انه اذا اريد المعنى المصدري النسبي فلا بأس ، بارادة المبني للفاعل ثم المبني للمفعول غير المصدر بمعنى اسم المفعول فان الاول معناه المعلومية و هو فيها حقيقة، والثاني بمعنى المعلوم وهو فيه مجاز، ولادخل لنفي التوفيق ،والفرق مقرر في العلوم الادبية، وغرض السيد (قده) المحافظة على التنزيه بان العلم (بمعنى العالمية) في اية مرتبة كان قديم لاحادث ،وكذا الارادة ، فان التحقيق أن مراتب العلم كلها(من العناية واللوح والقضاء والقدر) قديم بماهو علم الله (تعالى) وكذا الارادة والتوفيق عندي بان لله (تعالى) ارادتين : احديهما ابتهاج الذات بالذات في مرتبة الذات ،والثانية هي المحبة الافعالية في مقام الفيض المقدس و الوجود المنبسط وهي المشار اليها بقوله (ع) :«ان الله خلق الاشياء بالمشية و المشية بنفسها» وهي امر الله وكلمة «كن» واليه يؤل ماقال بعض المتكلمين:«ارادة الله(تعالى) امره وكراهته نهيه» فماهي عين ذاته هي الاولى و ماهي من صفات الفعل هي الثانية ، وهي بماهي مضافة الى الاشياء حادثة بالعرض و بماهي مضافة الى الله(تعالى) واجبة بوجوبه قديمة بقدمه فانها كالمعنى الحرفي وانها ظهور الارادة الذاتية ،وظهور الشيء لايباينه -س قده.

عين هذه الممكنات وهو حادث. فكذلك لارادته (سبحانه) مراتب، واخيرة المراتب هي بعينها ذوات الموجودات المتقررة بالفعل، وانما هي عين الارادة بمعنى مراديتها له لا بمعنى مريديته اياها. ومابه فعلية الارادة والرضا ومبدئية التخصيص هو عين ذاته الحقة. وهذا اقوى في الاختيار ممايكون انبعاث الارادة والرضا بالفعل عن امر زائد على نفس ذات الفاعل. انتهى حاصل ماافاده دام علوه ومجده.

واقول: وههنا سر عظيم من الاسرار الالهية نشير اليه اشارة ما، وهو انه يمكن للعارف البصير ان يحكم بان وجود هذه الاشياء الخارجية من مراتب علمه و ارادته بمعنى عالميته ومريديته لا بمعنى معلوميته ومراديته فقط وهذا ممايمكن تحصيله للواقف بالاصول السالفة ذكره.

الفصل (٩)

في اعتضاد ماذكرنا من الفرق بين ارادة الله (سبحانه) و بين ارادتنا من طريق الرواية و النقل

وقد مضى ان شاكلتنا فيما ارد نافله او هممنا نحو تحصيله انا نتصوره اولا و نصدق بفائدته العائدة الينا تصديقاً ظنياً، اوجهلياً خيالياً اوعلمياً بان فيه منفعة او خيرا ما من الخيرات الحقيقية اوالظنية عيناً كان اوصيتاً او ثناء و محمدة عائدة الى جوهر ذاتنا او الى قوة من قوانا. فينبعث من ذلك العلم التصوري وذلك الحكم التصديقي شوق اليه فاذا قوى الشوق النفساني و اشتد اهتزت القوة الارادية و حصلت الارادة المسماة بالاجماع. وهذه الارادة في الانسان من قوة هي فوق القوة الشوقية الحيوانية التي تتشعب الى الشهوة والغضب وهي العقل العملي (١) وفي غيره اشتداد حال تلك

(١) العقل النظري و العقل العملي في الانسان كالمدركة والمحركة في الحيوان وفي الانسان بماهو حيوان، وميله يسمى ارادة، وميل المحركة الشهوية كمايسمى ارادة يسمى شهوة ايضا. والعقل العملي هو القوة التي تستنبط الواجب فيما يجب ان يفعل من الامور الانسانية التي يفعلها في معاشه ومعاده بخلاف القوة التي دونها فان افعالها حيوانية لافكرية - س قده.

القوة كما وقع‌التنبيه عليه من‌قبل وبالجملةفينبعث منهما جميعاً القوة المحركةالتى فى‌العضلات ، فتحركها بسطاً اوقبضاً . ويتحرك بحركتها الاعصاب والاعضاءفيحصل المراد ، فهذه المبادى فينامتعددة فى افعالناالخارجية فاما القيوم (جل‌ذكره)فذاته اجل من‌الكثرة والداعية الخارجية و الانفعال و الابتهاج بما وراء ذاته . لانه نهاية المآرب والمطالب وليس‌له شوق (۱) حاشاءعن ذلك . ولامحبة بما سواه ولا قصدالى تحصيل شيء عادم له كما علمت مراراً ، بل هو مبتهج بذاته لذاته . ويلزم من هذا الابتهاج ويترشح منه حصول سائرالخيرات و الابتهاجات على سبيل الفعل و الابداع و الافاضة لاعلى شاكلة الانفعال و الاتصاف و الاستحصال ، والايات القرآنية فى هذا الباب كثيرة للمتدبرين فيها المتأملين فى معانيها .مثل‌قوله‌تعالى: **« و الله الغنى وانتم الفقراء »** فهوالغنى من كل جهة عماسواه . وماسواهمفتقر اليه من كل جهة بحسب ذاتها وصفاتها وافعالها فلوكان له فى‌فعله وجوده قصد زائد اوغرض اوشوق اوطلب طاعة اوثناء اومدح لم‌يكن غنياً من كل جهة عماسواه و مثل قوله تعالى:**«واليه يرجع الامر كله»** وقوله **«الاالى الله تصيرالامور»** و اشباه ذلك من الايات الكثيرة جداً فهذه الايات تدل على انه غاية كل شيء فليس‌فى‌فعله غاية وغرض سوى ذاته‌المقدسة ، فلوكان له ارادة زائدة اوداع و مرجح من خارج له على فعله لم‌يكن ذاته المقدسة غاية الموجودات و مصير كل الاشياء فعلم من هذه الايات ونظائرها : أن ارادته للاشياء عين‌علمه بها وهما عين‌ذاته.

واما الحديث : فمن الاحاديث المروية عن ائمتنا وسادتنا عليهم‌السلام ، فى «الكافى» وغيره فى‌باب الارادة ما ذكر فى الصحيح «عن صفوان بن يحيى قال قلت لابى الحسن(ع) اخبرنى عن الارادة من‌الله ومن الخلق قال فقال الارادة من‌الخلق الضمير ومايبدو لهم بعد ذلك من الفعل (۲) واما من الله فارادته احداثه لاغير ذلك

---

(۱) لان الشوق هوالمحبة المصاحبة للوجدان من وجه والفقدان من وجه آخر وهو موجود غيرفقيد .س‌قده.

(۲)كلمة «من» نشأية ، اى :جميع‌مايبدوبعدالضمير (من اعتقاد النفع وانبعاث‌الشوق—

لانه لايروّي ولايهم ولايتفكر وهذه الصفات منفية عنه و هي صفات الخلق فارادة الله الفعل لاغير ذلك يقول له «كن» فيكون . بلالفظ ولانطق بلسان ولاهمة ولاتفكر ولا كيف لذلك كما انه لا كيف له» ولعل المراد من «الضمير» تصور الفعل ومايبدو بعد ذلك من اعتقاد النفع فيه ، ثم انبعاث الشوق من القوة الشوقية ، ثم تأكده واشتداده الى حيثية يحصل الاجماع المسمى بالارادة ، فتلك مبادى الافعال الارادية القصدية فينا . والله (سبحانه) مقدس عن ذلك كله ، فالفعل الصادر عنا بالاختيار يتوسط بين جوهر ذاتنا وبينه امور كثيرة انفعالية ، بعضها من باب الادراك وبعضها من باب الحركة الفكرية وبعضها من باب الشهوة والغضب و بعضها من باب الفعل التحريكي كالجذب والدفع . واما الجناب الربوبي ففعله مترتب على نفس ذاته بلاتوسط متوسط بينه و بين فعله من الصفات والاحوال العارضة ، والسوانح الطارية من الاغراض والاشواق والهمم والقصود و غيرها من الانفعالات والتغيرات ، نعم افعاله يترتب بعضها على بعض لصدور الموجودات عنه على ترتيب الاشرف فالاشرف .

« وعن هشام بن الحكم في حديث الزنديق الذى سئل اباعبدالله عليه السلام ،فكان من سؤاله ان قال له :فله رضاء وسخط ؟ فقال ابوعبدالله عليه السلام نعم ولكن ليس ذلك على ما يوجد من المخلوقين ، وذلك ان الرضا حال تدخل عليه فتنقله من حال الى حال . لان المخلوق اجوف معتمل (١ ـ ٢)مركب ، للاشياء فيه مدخل ، وخالقنا لامدخل للاشياء فيه لانه واحد واحدى الذات واحدى المعنى فرضاه ثوابه وسخطه عقابه من

ـ وغيرهما)انما هي في باب الفعل ، وليست بيانية لانه لايشمل حينئذ ماذكر والفعل ليس ارادة بل هو مراد ـ مرقده.

(١) بالكسر اى يعمل باعمال صفاته و آلاته اوبالفتح اى مصنوع ركب فيه الاجزاء والقوى ـ (آت) .

(٢)قداشير بالاعتمال الى شدة العمل وزيادته في باب تحققه وظهور ماهيته بنفسه و انها ليست خالية عن الوجود والايجاد ،فان مغايرة الوجود والماهية بمحض تحليل العقل ،فالاعتمال كالتعمل في كتب الحكماء وقداشتهر عندالادباء انزيادة المباني تدل على زيادة المعاني ـ مرقده.

غير شيء يتداخله فيهيجه و ينقله من حال الى حال لان ذلك من صفة المخلوقين العاجزين المحتاجين » و روى (١) مثل ذلك «ابو جعفر محمد بن علي بن بابويه القمي » فى كتاب « التوحيد » وفيه : «ان الرضا والغضب دخال تدخل عليه ، وخالقنا لامدخل للاشياء فيه ، لانه واحد احدى الذات واحدى المعنى » .

اقول: نعت المخلوق بالاجوف تشبيه فى غاية الحسن والبلاغة فى الكلام وهو فى مقابلة نعت الله بالصمد (٢). وذلك لان كل ممكن مركب من مهية ووجود ، والمهية كالعدم فى انها لاتحصل لها فى ذاتها ، لكن الوجود قد حصلها وعينها . فكانه احاط بها كاحاطة الكرة المجوفة بالفضاء الذى لا تعين له الا بالمحدد و ايضاً الهويات الوجودية التى للممكنات قد علمت: ان كلا منها مستصحب للاعدام والنقائص فلها تجاويف (٣) بحسب تلك الاعدام والنقائص ، و كلما نزل الوجود وبعد عن منبع الخير والجود تضاعف فيه العدم والنقصان ، فكانه صار اكثر جوفاً واقل سمكاً وارق قواماً ثم ان الموجودات الطبيعية مركبة من مادة هى ما به الشيء بالقوة وصورة هى ما به الشيء بالفعل ،والصورة كانها محيطة بالمادة لانها تحصل المادة وتعينها لانها مبهمة الذات عدمية الهوية فكل شيء طبيعى مادى كانه اجوف .

واذا تقرر هذا فاعلم :ان سبب كون الشيء (٤) بحيث يلحقه الامور الخارجية

---

(١) ولايخفى عليك دلالة الروايتين على كون الارادة من صفات الفعل -ط مدظله.

(٢) فان الصمد هو السيد المقصود فى الحوائج الغنى المغنى،وقد جاء فى اللغة بمعنى المصمت الذى لاجوف له. ولذا ردف بلايطعم فى الاسماء المركبة الشريفة فلما كان (تعالى) بسيط الحقيقة جامعا لكل كمال وخير ولا يسلب عنه وجود بما هو خير فهو غنى جامع لكل مايحتاج اليه كل محتاج ذوروح وغيره ، ومن آياته فى عالم الصور المصمت الذى لاجوف له تعالى الموجود العرى البرىء من الوسط عن التشبيه علواً كبيرا -ن قده.

(٣) كبيوت النحل ، فالكمالات والفعليات الحاصلة لكل هوية تملا تلك الخلل وتسد تلك الثغور ، فالتجاويف فى هذا الوجه القصورات التى فى نفس الموجودات بازاء الكمالات الميسرة لها وفى الوجه الاول التجويف هو الماهية -ن قده.

(٤) قد اشار الى ان ليس المراد بالتجاويف الفقدانات المحضة ، بل فقدانات لها قوة الوجدانات . فابداعها فى الممكن كمال له لانقص كالاولى ، نعم هى كالكمال الاول مثل الحركة ، والفعليات كالكمال الثانى مثل ما اليه الحركة -ن قده.

ويدخل عليه اللواحق العارضة هولاشتماله على ما بالقوة والامكان وعلى الاعدام او القصورات فيفتقر الى ما يستكمل به و يخرج به ذاته من العدم الى الوجود ، و من القوة الى الفعل ومن النقص الى الكمال ، و لاجل ذلك اودع الله في كل مخلوق توجهاً الى الكمال و طلباً للتمام الذى يناسبه ، تقرباً الى الله اما بعشق عقلي كما للمقربين واما بشوق نفسانى كما للنفوس العالية من المشتاقين واما بشوق حيوانى شهوى كما للنفوس السافلة اوبحركة وضعية او كمية او كيفية اواينية كما للطبائع الفلكية والعنصرية وبالجملة لايخلو ماسوى الحق من قصور اوفقد محوج له الى متمم ومكمل له ومحصل لوجوده ، فهو اجوف بهذا المعنى ، فاذن الذى لاجوف له بوجه من الوجوه ولا تركيب فيه اصلا من جهتي نقص وتمام هو الله الواحد الاحد الصمد.

واعلم ان الاحاديث المنقولة من ائمتنا المعصومين (صلوات الله عليهم اجمعين) في هذا الباب كثيرة اكتفينا بهذا لئلا يؤدى ذكرها جميعاً الى الاطناب ولتيسر الرجوع الى كتب الحديث لمن اراد الوقوف عليها .واما المنقول من غيرهم من اهل العلم والتوحيد، فلقد قال « **الشيخ ابوعلي** » في تعليقاته على «الشفاء» في بيان ارادته تعالى «ان هذه الموجودات كلها صادرة عن ذاته ، وهي مقتضى ذاته فهي غير منافية له ولانه يعشق ذاته فهذه الاشياء كلها مرادة لاجل ذاته ، فكونها مرادة له ليس لاجل غرض وراء ذاته بل لاجل ذاته لانها مقتضى ذاته فليس هذه الموجودات مرادة لانها هي بل لاجل ذاته ولانها مقتضى ذاته (١) مثلا لو كنت تعشق شيئاً لكان جميع مايصدر عنه معشوقاً لك ، لاجل ذلك الشيء ، و نحن انما نريد الشيء لاجل شهوة اولذة لالاجل ذات الشيء المراد ، و لو كانت الشهوة واللذة وغيرهما من الاشياء شاعرة بذاتها و كان مصدر الافعال عنها ذاتها لكانت مريدة لتلك الاشياء لذاتها لانها صادرة من ذاتها ، و الارادة لاتكون الا لشاعر بذاته » ثم قال «وقد بينا ان واجب الوجود تام بل فوق التمام فلايصح ان يكون فعله لغرض فلا يصح ان يعلم ان شيئاً هو موافق له فيشتاقه ثم يحصله فاذن ارادته من جهة العلم ان يعلم ان ذلك الشيء في نفسه خير وحسن ، ووجود ذلك يجب ان يكون على الوجه الفلاني

(١) فلايلزم التفات العالي الى السافل بالذات -س قده.

حتى يكون وجوداً فاضلا ، و كون ذلك الشيء خيراً لامن كونه ، فلايحتاج بعدهذا العلم الى ارادة اخرى ليكون الشيء موجوداً بل نفس علمه بنظام الاشياء الممكنة على الترتيب الفاضل هوسبب موجب لوجود تلك الاشياء على النظام الموجود والترتيب الفاضل وبالجملة ، فلوازم ذاته (اعني المعلومات) لم يكن يعلمها ثم يرضى بها ، بل لما كان صدورها عنه عن مقتضى ذاته كان نفس صدورها عنه نفس رضاه بها ، فاذن لم يكن صدورها عنه منافياً لذاته بل مناسباً لذات الفاعل و كل ماكان غير مناف ومع ذلك يعلم الفاعل انه فاعله فهو مراده لانه مناسب له . **فنقول** : هذه الموجودات صدرت عن مقتضى ذات واجب الوجود بذاته المعشوقة له مع علم منه بأنه فاعلها وعلتها ، و كل مايصدر عن شيء على هذه الصفة فهو غير مناف لذلك الفاعل ، و كل فعل يصدر عن فاعل وهو غير مناف له فهو مراده . فاذن الاشياء كلها مرادة لواجب الوجود . وهذا المراد هو المراد الخالي عن الغرض لان الغرض في رضاه بصدور تلك الاشياء انه مقتضى ذاته المعشوقة فيكون رضاه بصدور الاشياء لاجل ذاته فيكون الغاية في فعله ذاته . ومثال هذا : انك اذا احببت شيئاً لاجل انسان كان المحبوب بالحقيقة ذلك الانسان فكذلك المعشوق المطلق هو ذاته ومثال الارادة فينا انا نريد شيئاً و نشتاقه ، لانا محتاجون اليه وواجب الوجود يريده على الوجه الذى ذكرنا ، ولكنه لايشتاق اليه لانه غني عنه ، فالغرض لايكون الامع الشوق فانه يقال: لم طلب هذا؟ فيقال لانه اشتهاه . وحيث لايكون الشوق لايكون الغرض ، فليس هناك غرض في تحصيل المقصود ولاغرض فيما يتبع تحصيله ، اذ تحصيل الشيء غرض ومايتبع ذلك التحصيل من النفع غرض ايضاً ، والغاية قد تكون نفس الفعل وقد يكون نفعاً تابعاً للفعل ، مثلا كالمشي قد يكون غاية وقد يكون الارتياض غاية ، و كذلك البناء قد يكون غرضاً وقد يكون الاستكنان به غرضاً ، ولو ان انساناً عرف الكمال الذى هو حقيقة واجب الوجود ثم كان ينظم الامور التى بعده على مثاله حتى كانت الامور على غاية النظام لكان الغرض بالحقيقة واجب الوجود (١) بذاته

(١) لان فائدة الفعل انما هي بحسبه فاذا كان الفعل هذا الفعل الكلي الذي هو تنظيم جملة النظام الكلي من ابداع المبدعات واختراع المخترعات وتكوين المكونات في غاية الاحكام.

الذي هو الكمال ، فان كان واجب الوجود بذاته هو الفاعل فهو ايضاً الغاية والغرض ، وكذلك لو عرفنا الكمال في بناء بيت نبنيه ثم رتبنا امور ذلك البناء على مقتضى ذلك الكمال كان الغرض ذلك الكمال فاذا كان ذلك الكمال هو الفاعل كان الفاعل والغرض واحداً . ومثال هذه الارادة (١) فينا : اذا انا تصورنا شيئاً وعرفنا انه نافع او صواب حرك هذا الاعتقاد والتصور القوة الشهوانية مالم يكن هناك مرجح ولم يكن هناك مانع ، فلا يكون بين التصور والاعتقاد المذكورين وبين حركة القوة الشهوانية ارادة اخرى الا نفس هذا الاعتقاد ، فكذلك ارادة واجب الوجود ، فان نفس معقولية الاشياء له على الوجه الذي اومأنا اليه هي علة وجود الاشياء ، اذ ليس يحتاج الى شوق الى مايفعله وطلب لحصوله ، ونحن انما نحتاج الى القوة الشوقية ونحتاج في الارادة الى الشوق لنطلب بالآلات ماهو موافق لنا فان فعل الآلات يتبع شوقاً يتقدمه ، وهناك ليس يحتاج الى هذا الشوق واستعمال الالات ، فليس هناك الا العلم المطلق بنظام الموجودات وعلمه بافضل الوجوه التي يجب ان يكون عليها الموجودات ، وعلمه بخير الترتيبات وهذا هو العناية بعينها ، فانا لو رتبنا امراً موجوداً لكنا نعقل اولاً النظام الفاضل ثم نرتب الموجودات التي كنا نريد ايجادها بحسب ذلك النظام الافضل وبمقتضاه ، فاذا كان النظام والكمال نفس الفاعل ثم كان يصدر الموجودات عن مقتضاه كانت العناية حاصلة هناك وهي

---

١ والاتقان فلامحالة فائدته وثمرته لاتكون الا الواجب (تعالى) لانه أجمل من كل جميل وأجل من كل جليل وأبهى من كل بهي والمفروض ان ذلك الانسان عرف جمال الواجب وكماله ، وكل فعل مقدمة ووسيلة لنيل الغاية والغرض فلا يقصد بفعله غرضا سواه فاذا كان واجب الوجود هو الفاعل والمنظم كما هو الواقع فهو الغاية والغرض ، اى معروفية ذاته لخلقه . بحيث يفنى العارف في المعروف فهي الغاية ، ومعروفية ظهوره بالوحدة التامة ، وظهور الشيء ليس مباينا له والا لما كان ظهوراً له ، وكما ان عالميته وغيرها من صفاته عين ذاته كذلك معروفيته لغيره عين ذاته فتبين ان ذاته (تعالى) غاية الغايات وهو المطلوب - س قده

(١) اى مثال الارادة ، التى تكون عين العلم الفعلى المؤثر فى المراد بلا داع وبلا شوق متعقب ؛ علمنا بالنسبة الى نفس الشوق والارادة . س قده .

نفس الارادة ، والارادة نفس العلم ، والسبب في ذلك أن الفاعل والغاية شيء واحد ، والعناية هي ان يعقل واجب الوجود بذاته : ان الانسان كيف يجب ان يكون اعضاؤه ، وان السماء كيف يجب ان يكون حركتها ليكونا فاضلين ويكون نظام الخير فيهما موجوداً من دون ان يتبع هذا العلم شوق وطلب او غرض آخر سوى علمه بما ذكرنا من موافقة معلوم لذاته المعشوقة له ، فان الغرض وبالجملة النظر الى اسفل ، اعنى لو خلق الخلق طلب الغرض ، اعنى ان يكون الغرض ... الخلق او الكمالات الموجودة في الخلق ، اعنى ما يتبع الخلق (١) - طلب كمال لم يكن لو لم يخلق ، وهذا لا يليق بما هو واجب الوجود من جميع جهاته » ثم قال : « فقد عرفت ارادة الواجب الوجود بذاته ، وانها بعينها علمه وهي بعينها عنايته ، وان هذه الارادة غير حادثة ، وبينا ان لنا ارادة على هذا الوجه » وقال ايضاً في تعليق آخر : « كما ان البارى الاول اذا تمثل تبع ذلك التمثل الوجود كذلك اذا تمثلنا (٢) تبعه الشوق ، واذا اشتقنا يتبعه لتحصيل الشيء حركة الاعضاء واعلم : ان القدرة هي ان يكون الفعل متعلقاً بمشية من غير ان يعتبر معها شيء آخر ، والقدرة فيه عندنا علمه ، فانه اذا علم وتمثل فقد وجب وجود الشيء ، والقدرة فينا عند المبدء المحرك وهو القوة المحركة لا القوة العالمة ، والقدرة فيه خالية عن الامكان وهو صدور الفعل عنه بارادة فحسب من غير ان يعتبر معها وجوب استثناء احد الجزئين لانه (٣) اراد ولانه لم يرد وليس

---

(١) واما الكمال الموجود في الخلق الذى لا يتبعهم كمعروفية ذاته المتعالية لهم بحيث يغنى العارف في المعروف فهو لا ينافى المطلوب اعنى الغاية الذاتية و غناء الحق المطلق فتفطن - س قده.

(٢) اى اذا تصور مرآة نفسنا بالصور العلمية تبعه الشوق بلا شوق متوسط بينهما ، وهذا ما مر عند قوله «فلا يكون بين التصور» الخ - س قده.

(٣) الى قوله «لم يرد» وهما الجزآن غير المعتبر استثناؤهما ، والمراد لانه اراد بارادة زائدة ، وانما حملنا على ذلك اذ لولاه فعلى الارادة العينية استثناؤها متحقق كما قالوا «لكنه شاء ففعل» ، والمراد ان التعريف تام بدون ذكر الاستثناء بمجرد ان يقال : القادر هو الذى ان اراد فعل وان لم يرد لم يفعل - س قده.

هومثل القدرة فينا فان القدرة فيناهي بعينها القوة ، وهي فيه الفعل فقط ، فانه ان لم يعتبر على هذا الوجه كان فيه امكان ، وواجب الوجود منزه عن ذلك ، و كذلك ان لم يعتبر ان قدرته بعينها ارادته وعلمه كان في صفاته تكثر، فيجب ان يكون مرجعها الى العلم كما كان مرجع ارادته الى علمه ، والارادة فينا تابعة لغرض ولم يكن فيه لغرض البتة غير ذاته».

ثم قال :«وصدور الاشياء عن ذاته لا لغرض فهو رضاه لانها تصدر عنه ثم يرضى بصدورها منه ، والقدرة فيه يستحيل ان تكون بالامكان ، فهواذا فعل فقد شاء واذا لم يفعل فانه لم يشأ ليتم الفعل والقدرة» (١) وقال ايضاً «الحكمة معرفة الوجود الواجب. و هو الاول ، و لا يعرفه عقل كما يعرف هو ذاته ، فالحكيم بالحقيقة هو الاول و الحكمة عند الحكماء تقع على العلم التام ، والعلم التام في باب التصور ان يكون التصور بالحد . وفي باب التصديق ان يعلم الشيء باسبابه ان كان له سبب ، واماما لاسبب له (٢) فانه يتصور بذاته ويعرف بذاته كواجب الوجود (٣) فانه لاحد له و

---

(١) اي ليكون الفعل فعلا تاما والقدرة قدرة تامة - س قده.

(٢) الى قوله «فانه لاحد له» كان الظاهر ان يقول «فلا تصديق ولا برهان عليه» ولكن انما قال هكذا لان قوله «ان كان له سبب» متعلق بالتصور والتصديق جميعا ،لان الحد ايضا ماله سبب لكونه مؤلفا من اسباب القوام وقدمر ان الحد و البرهان متشاركان في الحدود وقوله «ويعرف بذاته» (في آخر كلامه) بعد ان يقال «ولا برهان عليه» ،والمصنف (قده) في كتبه كمرحلة العقل والمعقول من الامور العامة وكتاب المبدء والمعاد وغيرهما ثلث القسمة على سبيل منع الخلو بان ما لاسبب له اما اولى التصور و اما مأيوس عن معرفته واما يستدل عليه بآثاره ،و«الشيخ» لم يتعرض هنا الاستدلال بالآثار لانه قال :«الحكمة هي العلم التام»وهذا ليس علما تاما ، واما اليأس عن الاكتناه فلم يتعرض له لوضوحه - س قده .

(٣) اذ حقيقة الوجود لا يمكن العلم بها الا بالعلم الحضوري فواجب الوجود لا يعلم الا بالشهود الاشراقي ، والعلم الحضوري لكل عقل و نفس بذاته علم به ،ولكن لا بالكنه ،واطلاق التصور على هذا العلم اما حقيقة واما تسامح بناء على ما يقال ان المقسم للتصور والتصديق هو العلم الحصولي ،و اما باعتبار عنوان الوجود وهو العام البديهي التصور ، و اولية التصور على الاولين بمعنى شدة ـه

بتصور بذاته ، اذلايحتاج في تصوره الى شيء ، اذ هو اولى التصور ويعرف بذاته اذلاسبب له وتقع على الفعل المحكم والفعل المحكم هو ان يكون قداعطى الشيء جميع مايحتاج اليه ضرورة في وجوده وفي حفظ وجوده بحسب الامكان(١) ان كان ذلك الامكان في مادة فبحسب الاستعداد الذى فيها ، وان لم يكن في مادة فبحسب امكان الامر في نفسه كالعقول الفعالة وبالتفاوت في الامكانات يختلف درجات الموجودات في الكمالات والنقصانات فان كان تفاوت الامكانات في النوع كان الاختلاف في النوع ،وان كان ذلك في الاشخاص فاختلاف الكمال و النقصان يكون في الاشخاص . فالكمال المطلق حيث يكون الوجوب بلا امكان ،والوجود بلاعدم ، والفعل بلاقوة والحق بلا باطل . ثم كل تال فانه يكون انقص من الاول ، اذ كل ما سواه فانه ممكن في ذاته ، ثم الاختلاف بين التوالي في الاشخاص و الانواع يكون بحسب الاستعداد و الامكان ، فكل واحد من العقول الفعالة اشرف مما يليه ، وجميع العقول الفعالة اشرف من الامور المادية ، ثم السماويات من جملة الماديات اشرف من عالم الطبيعة العنصرية ، ونريد بالاشرف ما هو اقدم في ذاته ولايصح وجود تاليه الا بعد وجوده وهذا (اعني الامكانات) اسباب الشر ،فلهذا لايخلو امر من الامور الممكنة من مخالطة الشر اذالشر هو العدم كما ان الخير هو الوجود . وحيث يكون الامكان اكثر كان الشر اكثر» انتهى كلامه .

وممن اتقن هذه المسئلة من علمائنا الامامية، وحققها غاية التحقيق« **العلامة الطوسي** » في «**نقد المحصل**» حيث قال صاحب المحصل وهو اشعري المذهب: «مسئلة لايجوز ان يفعل الله شيئاً لغرض ، خلافاً للمعتزلة ولاكثر الفقهاء . لنا ان كل من كان

ـــالظهور ،ومعروفيته بذاته هي المعرفة التصديقية .وبالجملة مراده«الشيخ» من متصوريته بذاته و معروفيته بذاته: معلوميته بالعلم الحضورى المجردات لامعلوميته بالكنه مطلقا بل بنفس معلوميتها لذاتها لان ذوات الاسباب لاتعرف الا باسبابها كما قال(ع): «ما رأيت شيئاً الاورأيت الله قبله» ـ س قده.

(١) متعلق بالاعطاء اى بحسب قابلية المواد و قابلية الماهيات «انزل من السماء ماء فسالت اودية بقدرها» ـ س قده.

كذلك كان مستكملا بفعل ذلك الشيء و المستكمل بغيره ناقص لذاته ، و لان كل غرض يفرض فهو من الممكنات ، فيكون الله قادراً على ايجاده ابتداء فيكون توسيط ذلك الفعل عبثاً (١) لايقال : لايمكن تحصيله الابتلك الواسطة . لانا نقول : الذى يصلح ان يكون غرضاً ما ليس الاايصال اللذة الى العبد وهومقدور لله من غيرشيء من الوسائط احتجوا بان ما يفعل لالغرض فهوعبث ، والعبث على الحكيم غيرجائز قلنا ان اردت بالعبث ، الخالي عن الغرض فهذا استدلال بالشيء على نفسه وان اردت شيئاً آخر غيره فبينه» .

فقال الناقد المحقق : اقول : المعتزلة يقولون : فعل الحكيم لا يخلو عن غرض هوالداعي الى ذلك الفعل ، والالزم ترجيح من غير مرجح والفقهاء يقولون الحكم بالقصاص انما ورد من الشارع لينزجر الناس عن القتل فهذا هو الغرض منه ثم ان المجتهدين يفرعون على ذلك الاذن والمنع (٢) فيمالم يصرح الشارع حكمه فيه على وجه يوافق الغرض او لايوافق ، وبعض القائلين بالا غراض يقولون المراد سوق الاشياء الناقصة الى كمالاتها ، فمن الكمالات ما لا يحصل الا بذلك السوق كما ان الجسم لايمكن ايصاله من مكان الى مكان الا بتحريكه و هو الغرض من تحريكه فتحصيل بعض الاغراض من غير توسيط الافعال الخاصة محال ، والمحال غير مقدور عليه . وقوله : «الصالح لكونه غرضاً ليس الا ايصال اللذة الى العبدو هومقدور من غير واسطة» فليس بحكم كلى فان لذة اخذ اجرة الكسب من غير الكسب غير مقدور عليه ، والعبث ليس هو الفعل الخالى عن الغرض (٣)

---

(١) هذا الدليل منه الزامى على المعتزلة القائلين بقبح العبث ، والافالاشاعرة غير قائلين بقبحه . اه .

(٢) يعنى انهم ينحون نحو الاغراض فى احكامهم المستنبطة من العمومات وفيما لانص فيه فمعلوم انهم يقتفون آثار الشارعين وانهم متفقون عليه واجماعهم ايضا حجة ـ س قده .

(٣) جواب عن قول الامام وان اردت بالعبث «الخ بانه يمتنع الصدور حينئذ عن المختار كمالايخفى ـ س قده .

مطلقا ، بل يجب ان يزاد فيه بشرط ان يكون من شأن ذلك الفعل ان يصدر عن فاعله المختار لغرض. واما قوله: «الفاعل لغرض مستكمل بالغرض» حكم اخذه من الحكماء و استعمله في غير موضعه فانهم لاينفون سوق الاشياء الى كمالاتها والا لبطل علم منافع الاعضاء ، وقواعد العلوم الحكمية من الطبيعيات ، وعلم الهيئة وغيرها. وسقطت العلل الغائية باسرها من الاعتبار بل يقولون افاضة الموجودات عن مبدءها يكون على اكمل ما يمكن ، لا بان يخلق ناقصاً ثم يكمله بقصد ثان ، بل يخلقه مشتاقا الى كماله لا باستيناف تدبير . ويعنون بالغرض استيناف ذلك التدبير في الاكمال بالقصد الثاني واما اهل السنة فيقولون : انه فعال لما يريد ، ليس من شأن فعله ان يوصف بحسن اوقبح ، فكثير من الناقصين يعدمهم قبل استكمالهم (١) و كثير من المتحركين يحركهم الى غير غايات حركاتهم ، ولا يسئل في افعاله بلم و كيف» انتهى كلام ناقد المحصل .

تتميم و تحصيل

النزاع بين الحكماء والاشاعرة في اثبات العلل والغايات للاشياء وعدمه ، فكل فعل وحركة لغاية و سبب عند الحكماء وليس كذلك عند هؤلاء لانهم ينكرون

(١) اعلم أن ههنا غايتين: احديهما الوصول الى جوار الله غاية الغايات ومنتهى الرغبات ولا بد في ذلك من الوفود على باب الابواب وهو الانسان الكامل الذى هو باب الله (تعالى) وهذا سيقع ، فان فيض الله لاينقطع ، وكلماته لاتبيد ، والمواد لاتعدم ، والكل تنحو نحو الانسان وتفد على بابه ومخلوقة لاجله وهو متحرك وسائر طولا الى جناب الله ومخلوق لاجل الله تعالى.

وثانيتهما الغاية المطلوبة من كل شيء بحسبه اولا من حيث وقوعه تحت اسم من اسماء الله الحسنى، وهي موصولة اليها ايضاً ، ولان اسمائه (تعالى) كلها حسنى وصفاته جميعاً عليا ، ولفناء الاشياء في ينبوع البقاء لله دره «لاتفضلوني على يونس بن متى» (١) وبهذا النظر قال الحكماء: الآجال الاخترامية طبيعية والنغمات غير الموزونة موزونة ، فاذا علمت هذا علمت بطلان قولهم : «يعدمهم قبل استكمالهم» -ره قده.

(١) وفي ذيله: «فان معراجي الى السماء ومعراجه الى الماء» ماد.

العلة والمعلول وينكرون الايجاب و الاستلزام فى الفاعل مطلقا ، سواء كان واجب الوجود اوغيره وذلك لاثباتهم القدرة بـالمعنى المذكور من غيرمرجح وداع ' فهم بهذا المذهب المشهور عنهم ابعد خلق الله عن منهج الحكمة والمعرفة الا ان يكون مراد شيخهم ومتقدميهم شيئاً آخر وهو نفى اللمية الزائدة على ذاته عنه فى فعله المطلق .
واما النزاع بين الحكماء والمعتزلة فانما هو فى نفى الغاية الزائدة عن ذاته فى فعله المطلق واثباتها فيه ، فان الحكماء ذهبوا الى ان فعله (سبحانه) مطلقا لايكون لغرض سواء من ايصال خير بممكن اونفع او ثواب او غير ذلك . لكن يترتب على افعاله هذه الغايات والاغراض والمعتزلة اثبتوا لفعله الغرض العائد الى العباد ' واما الافعال الخاصة فلكل منها سبب غائى وغرض لفاعله فيه عندهم ، يستكمل فاعل ذلك الفعل به سواء كان يلحق به لحوقا زمانياً كما فى الفواعل التى تحت الكون ، اولحوقاً غير زمانى كما فى مافوق الكون .

واعلم ان العلة الغائية ـ كما مر فى مباحث العلـل ـ هى العلة الفـاعلية بحقيقتها وهيتها لفاعلية الفاعل ' فهى بـالحقيقة الفاعل الاول اى فاعل الفعل بماهو فاعل بالفعل ، وهى ايضاً غرض بماهو ملحوظ الفاعل فى فعله ، وهما متحدان بالذات متغائران بالاعتبار ، فهناك شىء واحد يسمى بالعلة الغائية والغرض ، و كذلك الفائدة المترتبة على الفعل والغاية المنتهى اليها الفعل متحدتان ذاتاً متغائرتان بالاعتبار ، فالخيرية و التمامية اللازمة لوجود الفعل فى الخارج من حيث يترتب على الفعل فائدة (١) ومن حيث ينساق اليه الفعل غاية ، و افعال الفاعل المختار يكون فيهـا الامور الاربعة ويترتب الاغراض والغايات مترتبة متسلسلة الى الغرض الاخير الذى هو مبدأها جميعاً ومنتهاها وهو الغرض بالحقيقة و الغاية عند التفتيش . وقد علمت فى تلك المباحث أن هذه المعانى الاربعة (اعنى العلة الغائية والفائدة والغاية والغرض) كلها فى فعل الله (سبحانه) شىء واحد هو ذاته الاحدية ، ومرجعها الى العناية التى هى

---

(١) هذا فى الفائدة التى هى ما اليه الحركة ونهاية الفعل ' لكن الفائدة اعم مما هو بعد الفعل اومعه كالعثور على الكنز فى اثناء حفر البئر للوصول الى الماء ـ ى قده ،

العلم التام بوجه الخير للنظام و الارادة الحقة لفعل الخير بالذات مطلقا فاذن العالم الاكبر (وهو الانسان الكامل الاعظم) فاعله وغايته اولا وآخراً ومبدء ومصيراً هو الله (سبحانه) بحسب نفس ذاته ، فاما كل جزء من اجزاء نظام الوجود فالفرض القريب والغاية القريبة منه بحسب الخصوصية شيء غير ذاته ، كما ان فاعله القريب بحسب الخصوصية شيء غير الحق الاول ، كما ان الغاية والفاعل في نظام الشخص الجزئي الانساني بجميع اجزائه وطبائعه وقواه هما نفسه المتعلقة بجملة بدنه ، واما الفاعل و الغاية القريبان لكل فعل مخصوص من افاعيل الاعضاء فقوة مخصوصة من قوى نفسه كالجاذبة والدافعة والغاذية والمنمية والمولدة وغيرها الى الف قوة وفعل(١) ومرجعها وافاعيلها كلها الى النفس اولا وآخراً وظاهراً وباطناً . **فقد ظهر وتبين** : ان الفاعل المختار اذا كان ممكن الوجود ناقص الذات كان غرضه من الفعل شيئاً زائداً على ذاته هو كمال ذاته وتمامها الذي به يستكمل في الفعل ويتم ، و اذا كان واجب الوجود فلكونه كامل الذات تام الكمال بل فوق التمام لم يكن له في فعله غرض وغاية الا نفس ذاته لا شيء وراءه ، وليس معنى هذا الكلام أن فعله المطلق لا غاية ولا غرض له بل ان غايته و غرضه ذاته المقدسة . و الا رجع الامر الى مذهب الاشعرية ، تعالى عن ذلك علواً كبيراً .

فقد استبان و ظهر ان الحكماء انما ينفون عن فعل الله (سبحانه) المطلق غرضاً وغاية اخيرة غير ذاته . ويقولون : ذاته غرض الاغراض وغاية الغايات و نهاية الطلبات والرغبات والاشواق ، لكونه علة العلل وسبب الاسباب ومسببها ومعللها ولا ينفون الغرض و الغاية والعلة الغائية ، بل يثبتون اغراضاً وغايات و كمالات مترتبة

---

(١) هذه الكثرة باعتبار ما قالوا عن الاختلاف النوعي في بعض القوى فضلا عن الشخصي كالغاذية ، فان غاذية كل عضو مثلا مخالفة بالنوع لغاذية عضو آخر ، وفي كل عضلة من العضلات الخمسة مأة قوة محركة مخالفة للقوة المحركة التي في الاخرى ، احديهما مزاولة لفعلها و مباشرة لتحريكها المفوض اليها ، والاخرى ساكنة وايضا بعضها محركة حركتها الخاصة الى جهتها المعينة ، وبعضها محركة حركتها الخاصة الاخرى الى جهتها المعينة الاخرى . من قده.

منتهية اليه سبحانه بخلاف الأشاعرة فانهم يسدون باب التعليل مطلقا وبخلاف "المعتزلة" ايضاً ، فانهم يثبتون في فعله المطلق غرضاً غير ذاته ، وكلا القولين زيغ عن الصواب وفيما ذهبت اليه الحكماء يثبت سر التوحيد في الوجود ، حسبما عرفه وافاده العارفون، وقد اقمنا البرهان عليه من سبيل المبدئية والفاعلية ، وهيهنا يقام عليه من سبيل الاخرية والغائية ، لان كمال كل شيء هو نفسه ، وهكذا كمال الكمال وتمام التمام الى آخر الكمالات الذاتية وتمام التمامات الوجودية دفعاً للدور والتسلسل فكل شيء هالك الا وجهه وبه يتحقق سر القيامة الكبرى (١) وسر قوله (تعالى) « **لمن الملك اليوم لله الواحد القهار** » و ما ادعاه العارف المحقق من الفناء والبقاء . وما ذهب اليه «فرفوريوس» من اتحاد العاقل بالعقل الفعال ، وماروى عن خير البشر ﷺ من قوله: «**لي مع الله وقت لا يسعني فيه ملك مقرب ولا نبي مرسل** » و انه صلى الله عليه وآله من جملة الانبياء المرسلين سلام الله عليهم اجمعين .

الفصل (١٠)

في حكمته تعالى وعنايته وهدايته وجوده

قد علمت : ان الحكمة هي افضل علم بالمعلومات واحكم فعل في المصنوعات، وواجب الوجود يعلم من ذاته كل شيء من الاشياء بعلله واسبابه ، ويفعل النظام الاتم لغاية حقيقية يلزمه ، فهو بهذا المعنى حكيم في علمه (عمله خ ل) محكم في صنعه وفعله، فهو الحكيم المطلق .وقد علمت :أن هذا العلم بعينه سبب وجود الاشياء وارادة ايجادها من غير ان يكون المنظور اليه في الايجاد شيء سافل و غرض غير حاصل في ذات

---

(١) لانها القيام عند الله الواحد القهار للكل وقد عرفت (في الحاشية السابقة) أن الكل يفدون على باب الابواب وهو الانسان الكامل ،وهو يقوم بين يدى الله فيدخلون في دين الله افواجا وكمال كل واحد يرتقون الى جنابه فالكل كذلك «ماخلقكم ولا بعثكم الا كنفس واحدة». و ايضاً اذا بدل الانسان الكامل «فأشرقت الارض بنورربها » بدل الكل لان الكل كاجزاء ذاته فحشر الكل الى الله بتبعية حشره اليه - س قده.

الفاعل فهذا معنى العناية .

والهداية هي ما يسوق الشيء الى كماله الثاني الذى لايحتاج اليه في اصل وجوده وبقائه ، وقد اعطى (سبحانه) كل شيء كمال وجوده وهو ما يحتاج اليه في وجوده وبقائه وزاده ايضاً كمالا ثانياً وهو مالايحتاج اليه فيهما . واليه الاشارة في القرآن بقوله (تعالى) « **ربنا الذى اعطى كل شيء خلقه ثم هدى** » فالخلق هو اعطاء الكمال الاول . والهداية هي افادة الكمال الثاني . و بقوله ايضاً « الذى خلقني فهو يهدين » .

واما الجود فهو افادة الخير بلاعوض . فان الافادة على وجهين : احدهما معاملة و الاخر جود فالمعاملة ان تعطي شيئاً و تأخذ بدله سواء كان البدل عيناً اوذكراً حسناً . اوفرحاً . اودعاء او حصول صفة كمالية ، اوازالة رذيلة نفسانية .

وبالجملة ، ما يكون للمعطي فيه رغبة اوغرض لايحصل الا بذلك الاعطاء فانه المعاملة بالحقيقة وان كان الجمهور يزعمون المعاملة حيث يكون معاوضة عينية ولا يسمون غيره معاملة ، ولكن العقلاء يعرفون أن الجود بالحقيقة حيث لايكون فيه عوض ولا غرض وأن كل مافيه غرض اوفائدة فهو معاملة ، فالجود بالحقيقة لمريد وفاعل لا يكون لفعله غرض ، وماذلك الا لواجب الوجود . فاذن لاجواد الا واجب الوجود . على ان كل جود و كرم لايحصل الامن جهته .

الفصل (١١)

في شمول ارادته لجميع الافعال

هذه المسئلة ايضاً من جملة المسائل الغامضة الشريفة ، قل من اهتدى الى مغزاها وسلك سبيل جدواها . واختلفت فيه الاراء . وتشعبت فيه المذاهب والاهواء وتحيرت فيه الافهام . واضطربت فيه آراء الآنام ، فذهبت جماعة كالمعتزلة ومن يحذو حذوهم الى ان الله تعالى اوجد العباد واقدرهم على تلك الافعال وفوض اليهم الاختيار فهم مستقلون بايجاد تلك الافعال على وفق مشيتهم و طبق قدرتهم . و قالوا انه اراد

منهم الايمان والطاعة وكره منهم الكفر والمعصية و قالوا وعلى هذا يظهر امور (١): **الاول** فائدة التكليف بالاوامر والنواهي وفائدة الوعد والوعيد **الثاني** استحقاق الثواب والعقاب **الثالث** تنزيه الله سبحانه عن ايجاد القبائح (٢) و الشرور من انواع الكفر و المعاصي والمساوي وعن ارادتها ، لكنهم غفلوا عما يلزمهم فيما ذهبوا اليه من اثبات الشركاء لله (٣) بالحقيقة . وقد علمت ان الوجود مجعول له على الاطلاق ولا شبهة في أن مذهب من جعل افراد الناس كلهم خالقين لافعالهم مستقلين في ايجادها اشنع من مذهب من جعل الاصنام او الكواكب شفعاء عند الله. وايضاً يلزمهم أن ما اراد ملك الملوك لايوجد في ملكه وان ما كرهه يكون موجوداً فيه، وذلك نقصان شنيع وقصور شديد في السلطنة والملكوت. تعالى القيوم عن ذلك علواً كبيراً.

وذهب جماعة اخرى كالاشاعرة ومن يحذو حذوهم الى ان كل مايدخل في الوجود فهو بارادته (تعالى) من غير واسطة ، سواء كان من الامور القائمة بذاتها او من الصفات التابعة لغيرها من افعال العباد وارادتها واشواقها وحركاتها و طاعاتها و معاصيها وغيرها، ويقولون : ان ارادة الله متعلقة بكل كائن غير متعلقة بما ليس بكائن على ما اشتهر بين الناس : أن كل مايقع في العالم فهو بقضاء الله (تعالى) وقدره . وما روي عن النبي ﷺ ان ماشاء الله كان ومالم يشأ لم يكن فلا موجد ولا مؤثر في الوجود و

---

(١) وربما يصحح الاشاعرة بعض هذه الامور بالكسب ،فقالوا: الافعال واقعة بقدرة الله (تعالى) وكسب العبد على معنى انه الله جرى عادته بان العبد اذا صمم العزم على الطاعة مثلا يخلق فعل الطاعة فيه.وهذا القدر كاف في الامر والنهي والثواب والعقاب ،وربما يمثلون بمن يحمل شيئاً ثقيلا على كاهله ويذهب به ويجعل آخر يده تحت ذلك الحمل من غير ان يكون شيء من وزره وثقله على يده، ولايخفى ان مقدار بهم شر من جريمتهم ـ س قده .

(٢) حكى انه دخل القاضي عبدالجبار دار الصاحب بن عباد فرأى الاستاذ ابا اسحق الاسفرائني، فقال: «سبحان من تنزه عن الفحشاء» فقال الاستاذ : «سبحان من لايجري في ملكه الا مايشاء» ـ س قده .

(٣) وقد قال الله (تعالى) «أأرباب متفرقون خير ام الله الواحد القهار »وقال النبي(ص): «القدرية مجوس هذه الامة» وقد نسب كل من الاشعري والمعتزلي هذا القول الى صاحبه.س قده.

الايجاد الا الله المتعال عن الشريك في الخلق والايجاد ، فيفعل مايشاء ويحكم مايريد، لاعلة لفعله ولارادلقضائه« لايسئل عما يفعل و هم يسئلون »ولامجال للعقل في تحسين الافعال و تقبيحها بالنسبة اليه ، بل يحسن صدور كلهـا عنه . و الاسبـاب المشاهدة كالافلاك والكواكب واوضاعها لصدور الحوادث الارضية واشخاص الانسان والحيوان لصدور افاعيلها وحركاتها هي مما ارتبط بها وجود الاشيـاء بحسب الظاهر لابحسب حقيقة الامر في نفسه ،لانها ليست اسباباً بالحقيقة ، ولامدخل لها في وجود شيء من الاشياء ، لكنه اجرى عادته بانه يوجد تلك الاسباب اولا ثم يوجد عقيبها تلك المسببات والتحقيق ان المسببات صادرة عنه ابتداء. وقالوا : في ذلك تعظيم لقدرة الله و تقديس لها عن شوائب النقصان والقصور في التاثير حيث يحتاج في تأثيره في شيء الى واسطة شيء آخر و تشاجر بين هاتين الطائفتين المناقضات والاحتجاجات والاستدلالات بامور متعارضة حتى الآيات القرآنية و الاحاديث النبوية ، فانها متعـارضة الظواهر في هذا الباب .

و ذهبت طائفة اخرى وهم الحكماء وخواص اصحابنا الامامية رضوان الله عليهم(١) الى ان الاشياء في قبول الوجود من المبدء المتعالي متفاوتة ، فبعضها لايقبل الوجود الابعد وجود الاخر كالعـرض الذي لايمكن وجوده الابعد وجود الجوهر. فقدرته على غاية الكمال ، يفيض الوجود على الممكنات على ترتيب ونظام و بحسب قابلياتها المتفاوتة بحسب الامكانات ، فبعضها صادرة عنه بلاسبب ، وبعضها بسبب واحد او اسباب كثيرة ، فلايدخل مثل ذلك في الوجود الابعد سبق امور هي اسباب وجوده وهو مسبب الاسباب من غير سبب ، وليس ذلك لنقصان في القدرة بل النقصان في القابلية

---

(١) كالمحقق الطوسي، (قده) كمانقل سابقاعنه من شرح رسالة مسئلة العلم. وحاصل هذه الطريقة ان الله(تعالى) يوجد القدرة والارادة في العبد ،ثم هاتان القدرة و الارادة توجبان وجود المقدور ،فالله (تعالى) فاعل بعيد ، والعبد فاعل قريب في هذه الطريقة .واما في طريقة الراسخين فهو(تعالى) قريب في بعده وبعيد في قربه .والفرق بينهما وبين طريقة المعتزلة ظاهر لان المعلول لايحتاج الى العلة في البقاء عند المعتزلة بخلافه عند المحقق(قده) وغيره من قدس.

وكيف يتوهم النقصان والاحتياج ؟ مع ان السبب المتوسط ايضاً صادرة عنه فالله (سبحانه) غير محتاج في ايجاد شيء من الاشياء الى احد غيره . و **قالوا:** لاريب في وجود موجود على اكمل وجه في الخير والجود ، ولا في ان صدور الموجودات عنه يجب ان يكون على ابلغ النظام . فالصادر عنه اما خير محض كالملائكة ومن ضاهاها ، واما مايكون الخير فيه غالباً على الشر كغيرهم من الجن والانس . فيكون الخيرات داخلة في قدرة الله بالاصالة والشرور اللازمة للخيرات داخلة فيها بالتبع . ومن ثم قيل : ان الله يريد الكفر والمعاصي الصادرة عن العباد لكن لايرضى بها(١) على قياس من لسعت الحية اصبعه وكانت سلامته موقوفة على قطع اصبعه ، فانه يختار قطعها بارادته لكن بتبعية ارادة السلامة ولولاها لم يرد القطع اصلا، فيقال هو يريد السلامة ويرضى بها ويريد القطع ولايرضى به اشارة الى الفرق الدقيق . وانت تعلم : ان هذا المذهب احسن من الاولين واسلم من الافات ، واصح عند ذوي البصائر النافذة في حقائق المعارف ، فانه متوسط بين الجبر والتفويض وخير الامور اوسطها .

وذهبت طائفة اخرى (٢) ـ وهم الراسخون في العلم وهم اهل الله خاصة ـ

---

(١) اي لايريدها بالذات وارادها بالعرض ، فان الشر مجعول في القضاء الالهي بالعرض والافالارادة والرضا والعشق والمحبة والابتهاج ونحوها متحدة اصطلاحاً ـ س قده .

(٢) الفرق بينه وبين سابقه أن في المذهب السابق سلوكا من طريق الكثرة في الوحدة ، وفيه سلوك من طريق الوحدة في الكثرة ، فعلى الاول للفعل استناد الى فاعله القريب و الى فاعل فاعله بواسطته ومن طريقه ، و الانتساب طولي لاعرضي ، فلا تبطل احدى النسبتين الاخرى .ولايلزم الجبر الباطل لان العلة الاولى انما تريد صدور الفعل الاختياري عن اختيار فاعله المختار ، فلايقع الا اختيارا ، ولا يريد الفعل في نفسه ومن غير وسطه حتى يبطل به اختيار فاعله وتسقط ارادته .

وعلى الثاني للفعل استناد اليه (تعالى) من غير واسطة من جهة احاطته به في مقامه كما أن له استناداً الى فاعله الممكن ، ولايلزم جبر لان احاطته (تعالى) بكل شيء احاطة بما هو عليه ، والفعل الاختياري في نفسه اختياري فهو المحاط المنسوب اليه (تعالى) والى العبد ، هذا ـ وقد ظهر بذلك أن المذهبين غير متدافعين ـ ط مدظله .

الى ان الموجودات على تباينها في الذوات و الصفات و الافعال وترتبها في القرب والبعد من الحق الاول والذات الاحدية يجمعها حقيقة واحدة الهية جامعة لجميع حقائقها وطبقاتها ، لابمعنى ان المركب من المجموع شيء واحد هو الحق (سبحانه) حاشا الجناب الالهي عن وصمة الكثرة والتركيب ، بل بمعنى ان تلك الحقيقة الالهية(١) مع انها في غاية البساطة والاحدية ينفذ نوره في اقطار السموات والارضين ، ولاذرة من ذرات الاكوان الوجودية الاونور الانوار محيط بها قاهر عليها ، وهو قائم على كل نفس بما كسبت . وهو مع كل شيء لابمقارنة وغير كل شيء لابمزايلة «وهو الذي في السماء اله وفي الارض اله» وهذا المطلب الشريف الغامض اللطيف مما وجدوه وحصلوه بالكشف و الشهود عقيب رياضاتهم وخلواتهم ، وهو مما اقمنا عليه البرهان مطابقا للكشف والوجدان ، فاذن كما انه ليس في الوجود شأن الاوهو شأنه كذلك ليس في الوجود فعل الاوهو فعله ، لابمعنى ان فعل زيد (مثلا) ليس صادراً عنه ،

---

(١) اى انها اصلها المحفوظ وسنخها الباقي ، لاكاصل داخل في الفرع لاتداخل في الاشياء لابالممازجة ليس في الاشياء بوالج ولاعنها بخارج ، ولاكاصل فرعه ثانيه اذ لاثاني له في الوجود بائناعنه بينونة عزلة وان باينه بينونة صفة ، بل كاصل لاشأن للفرع الاوللاصل معه شأن ، ولكن للاصل شأن ليس للفرع معه شأن . كيف ؟ وهو قيومها و مقومها الوجودى فان نسبة وجوداتها الى الوجود المطلق الذى هو مرتبة ظهوره ، و نسبة تقومها به كنسبة الماهية الى مقوماتها بحسب شيئية الماهية وتقويمها اياها بوجه . و الحاصل ان وجوداتها مضافة اليه (تعالى) اولا لان نسبة الشيء الى فاعله بالوجوب و الى قابله بالامكان كما قال «امير المؤمنين» (ع) : «مارأيت شيئاً الاورأيت الله قبله » والى ماهياتها ثانيا ، لان الكليات الطبيعية وهي الماهيات موجودة ايضا ولو بواسطة الوجود وساطة في العروض ، فاذا نظر الى الوحدة الحقة التي انطوت عندها الكثرات . وانما به الامتياز في الوجود عين ما به الاشتراك وان الوجود عائد اليه والملك له . فالاثر أثره . واذا نظر الى الكثرة . وان لها وجودات ولو كانت عنه . فالآثار آثارها ، فليحفظ المراتب ولاسيما اذا نظر الى كثرة الآثار اوبتراثي شرية ومسائة فلابد من القوابل حنة ووقاية له (تعالى) . وبالجملة الايجاد تبع الوجود والاثر بعرف صاحبه ، ولا يتوهم تركيب وتمزيج كما في سابقه ، وقد مر ما يوضح هذا فارجع اليه - س قدس.

بل بمعنى ان فعل زيد مع انه فعله بالحقيقة دون المجاز فهو فعل الله بالحقيقة فلا حكم الا لله ولا حول ولا قوة الا بالله العلي العظيم ، يعني كل حول فهو حوله ، وكل قوة فهي قوته ، فهو مع غاية عظمته وعلوه ينزل منازل الاشياء ويفعل فعلها ، كما انه مع غاية تجرده وتقدسه لايخلو منه ارض ولا سماء كما في قوله تعالى: « **وهو معكم اينما كنتم** » .

فاذا تحقق هذا المقام ظهر ان نسبة الفعل والايجاد الى العبد صحيح - كنسبة الوجود والسمع والبصر وسائر الحواس و صفاتها و افعالها و انفعالاتها - من الوجه الذي بعينه ينسب اليه ، فكما أن وجود زيد بعينه امر متحقق في الواقع منسوب الى زيد بالحقيقة لا بالمجاز - وهو مع ذلك شأن من شئون الحق الاول - فكذلك علمه وارادته وحركته وسكونه وجميع ما يصدر عنه منسوبة اليه بالحقيقة لا بالمجاز والكذب ، فالانسان فاعل لما يصدر عنه ومع ذلك ففعله احد افاعيل الحق ، على الوجه الاعلى الاشرف اللائق باحدية ذاته (١) بلا شوب انفعال ونقص وتشبيه ومخالطة بالاجسام و الارجاس والانجاس . تعالى عن ذلك علواً كبيراً .

فالتنزيه والتقديس يرجع الى مقام الاحدية التي يستهلك فيه كل شيء و هو الواحد القهار الذي ليس احد غيره في الدار ، والتشبيه راجع الى مقامات الكثرة و المعلولية والمحامد كلها راجعة الى وجهه الاحدي و له عواقب الاثنية و المدائح و

---

(١) وذلك أن الاسماء الواقعة على الوجودات الخاصة الامكانية وخواصها وافعالها متضمنة في مفاهيمها لحدود عللها الناقصة من موضوع ومادة وزمان ومكان وغيرها وهي جهات النقص و الشين . فالذي ينتسب اليه (تعالى) هو وجودها العاري عن وصمة النقص و العيب والقصور . واما أسماؤها بمفاهيمها الماهوية مثلا فهي لاتتجاوز موضوعاتها المادية الواقعة تحت التغير والزوال . واعتبر ذلك من نفسك فانك اذا تصورت انساناً يأكل الخبز او يشرب الخمر فهو وفعله معلولان لك وافعله ، نسبة اليه ونسبة اليك ، لكنه اذا نسب اليه وقع عليه اسم الفعل بحده فيقال انه يأكل الخبز اويشرب الخمر ، واذا نسب اليك قيل انك أوجدت فعله كذاته و لم يقل انك تأكل الخبز اوتشرب الخمر -ط مدظله .

التقاديس . وذلك لان شأنه افاضة الوجود على كل موجود ، والوجود كله خير محض كما علمت وهو المجعول والمفاض ، والشرور والاعدام غير مجعولة ، وكذا المهيات ماشمت رائحة الوجود كمامر مراراً . فعين الكلب نجس و الوجود الفائض عليه بما هو وجود طاهر العين ، وكذا الكافر نجس العين من حيث مهيته و عينه الثابت لامن حيث وجوده ، لانه طاهر الاصل و انما اختلطت الوجودات بالاعدام و الظلمات ، لبعدها عن منبع الجود والنور ، كالنور الشمسي الواقع على القاذورات والأرجاس والمواضع الكثيفة، فانه لايخرج من النورية والصفا بوقوعه عليها ولايتصف بصفاتها من الرائحة الكريهةوغيرها الا بالعرض ، فكذلك كل وجود من حيث كونه وجوداً او اثر وجود خير وحسن ليس فيه شرية (١) ولاقبح ولكن الشرية والقبح من حيث نقصه عن التمام ومن حيث منافاته لخير آخر ، وكل من هذين يرجع الى نحو عدم والعدم غير مجعول لاحد . والحمدلله العلي الكبير

فهذا حاصل الكلام في تقرير هذا المذهب ، ومعرفة النفس و قواها اشد معين على فهم هذا المطلب فان فعل الحواس والقوى الحيوانية والطبيعية كلها فعل النفس كماهو التحقيق مع انها فعل تلك القوى ايضاً بالحقيقة لابمعنى الشركة بين الفاعلين في فعل واحد ، كما يوجد في افعال الفاعلين الصناعيين انه قد يقع الشركة بين اثنين منهم في فعل واحد كالخياطة و نحوه ولاشبهة في ان المذهب الرابع عظيم الجدوى شديد المنزلة ، لوتيسر الوصول اليه لاحد ينال الغبطة الكبرى و الشرف الاتم و به يندفع جميع الشبه الواردة على خلق الاعمال ، وبه يتحقق معنى ماورد من كلام امام الموحدين «علي»(ع) **«لاجبر ولاتفويض بل امر بين الامرين»** اذليس المراد منه ان في فعل العبد تركيباً من الجبر والتفويض ، ولاايضاً معناه ان فيه خلواً عنهما ، ولا انه اختيار من جهة واضطرار من جهة اخرى ، ولاانه مضطر في صورة الاختيار كما وقع

---

(١) فما في دعاء الافتتاح «والخير بيديك والشر ليس اليك» فالسالبة سالبة بسيطة محصلة ، وحاصل كلامه انه لابدان يبدل الارض غير الارض وكذا السموات ، فيبدل الناظر والنظر و المنظور حتى لايسند الى الخير المحض الشرور - س قده .

فى‌عبارة الشيخ رئيس الصناعة ولان العبدله اختيار ناقص و جبر ناقص ، بل معناه أنه مختارمن‌حيث انه مجبور ، و مجبور من الوجه الذى هومختار ، و ان اختياره بعينه اضطراره.وقول القائل :«خيرالامور اوسطها» يتحقق‌فى‌هذاالمذهب فان‌التوسط بين الضدين قديكون بمعنى الممتزج عن‌مكسور طرفيهما كالماء الفاتر الذى‌يقال : لاحارولابارد‌مع‌انه ليس بخارج عن‌جنسهما ، فهذا معنى قولهم‌ان‌التوسط بين‌الاضداد بمنزلةالخلوعنها ، وقديكون الجامع‌لها بوجه اعلى وابسط من‌غير‌تضاد وتزاحم‌بينهما وهذا فى‌مثال الحرارة والبرودة كجوهرالفلك عندالتحقيق، فانه‌مع بساطته‌يوجد‌فيه هذه الكيفيات الاربع على وجه اعلى‌وابسط‌مما‌يوجد‌فى‌هذاالعالم ،لان‌التى‌توجد‌منها انمايفيض منها وبواسطتها ، فالتوسط بهذا المعنى خيرمن‌التوسط بالمعنى‌الاول‌فمثال المذهب الاول‌كالحرارةالنارية ، والمذهب‌الثانى‌كالبرودة المائية ، والثالث‌كالكيفية التى فى‌الماءالفاتر، والرابع كحال‌الفلك‌عندالتحقيق‌حيث‌ليست حرارتهاضدبرودتها مع‌شدتهما جميعاً . فانت ايهاالراغب فى‌معرفة الأشياء بالتحقيق ، الساعى بسلوكه الى‌نيل عالم‌التقديس ! لاتكن ممن‌اتصف بانوثةالتشبيه المحض ، ولابفحولة التنزيه الصرف ، ولابخنوثة الجمع بينهما كمن هوذو الوجهين ، بل كن‌فى‌الاعتقاد كسكان صوامع الملكوت الذين هم من‌العالين ، ليست لهم شهوة انوثة التشبيه ، ولا غضب ذكورة التنزيه ، ولاخنوثة الخلط بين‌الامرين المتضادين ، وانماهم من‌اهل‌الوحدة الجمعية الالهية . فانه (سبحانه) عال فى دنوه ، دان فى‌علوه ، واسع برحمته كل شىء لايخلو من ذاته شىء (١) من الذوات ، ولا من فعله شىء من الافعال ، ولا من شأنه شىء من الشئون، ولا من ارادته ومشيته شىء من الارادات والمشيات ،

---

(١) اشار بهذه الفقرات الى‌توحيد الذات والصفات و الافعال وان الموحد لابد ان يعتقد بتوحيد الذات والصفات أولاثم بتوحيد الافعال‌ثانياً فليقل : لاهو الاهو ولااله‌الاالله ثم ليقل : لاحول ولاقوةالابالله العلى العظيم ، والاشعرى يريدان يوحد بزعمه بتوحيد الافعال ولكن لم يأت‌البيت من‌بابه ولافهم‌ثمرته فانه أثبت ذواتاً مستقلة ولكن‌نفى‌آثارها ولوازمها و قذف‌نتائجها الى‌غيرها فقال:انهامحال صنع‌الله وان‌تأثيراته تظهرفيها -س قده.

ولاجل ذلك قال تعالى: «كل يوم هو في شأن» وقال «مامن نجوى ثلاثة الا هو رابعهم ولا خمسة الا هو سادسهم» وبذلك يظهر سر قوله «ومارميت اذ رميت ولكن الله رمى» ففيه السلب والاثبات من جهة واحدة ، لانه سلب الرمي عنه ﷺ من حيث اثبت له ، وكذا قوله «قاتلوهم يعذبهم الله بايديكم» فنسب القتل اليهم والتعذيب الى الله بايديهم، والتعذيب هناك عين القتل ، فهذا ماعندي من مسئلة خلق الاعمال التي اضطربت فيها افهام الرجال والله ولي التوفيق والهداية وبيده زمام التحقيق والدراية .

تمثيل فيه تحصيل

ماأشد اعانة وتيسيراً في هذا الباب مطالعة كتاب النفس الانسانية! فانه نسخة مختصرة مطابقة لكتاب العالم الكبير الذي كتبه ايدي الرحمن الذي كتب على نفسه الرحمة وكتب في قلوبكم الايمان ، فعليك ان تتدبر في كتاب النفس وتتأمل في الافعال الصادرة عن قواها حتى يظهر لك: ان الافعال الصادرة عن العباد هي بعينها فعل الحق لا كما يقوله الجبري ولا كما يقوله القدري ولا ايضاً كما يقوله الفلسفي ، فانظر الى افعال المشاعر والقوى التي للنفس الانسانية حيث خلقها الله (تعالى) مثالا ذاتاً وصفة وفعلا لذاته وصفاته وافعاله ، واتل قوله (تعالى) «وفي انفسكم افلا تبصرون» وقول رسول الله (ص) «من عرف نفسه فقد عرف ربه» فان التحقيق عند النظر العميق أن فعل كل حاسة وقوة من حيث هو فعل تلك القوة هو فعل النفس ، فالابصار (مثلا) فعل الباصرة بلاشك لانه احضار الصورة المبصرة او انفعال البصر بها ، وكذلك السماع فعل السمع لانه احضار الهيئة المسموعة او انفعال السمع بها ، فلايمكن شيء منهما الا بانفعال جسماني . وكل منهما فعل النفس بلاشك لانها السميعة البصيرة بالحقيقة ، لا كما اشتهر في الحكمة الرسمية : أن النفس تستخدم القوى فقط كمن يستخدم كاتباً او نقاشاً الا ان الاستخدام هيهنا طبيعي وهناك صناعي ، وفي المشهور زيف و قصور فان مستخدم صانع فعل لايكون بمجرده صانعاً لذلك الفعل فمستخدم البناء لايلزم ان يكون بناءاً وكذا مستخدم الكاتب ، لايلزم كونه كاتباً فكذا مستخدم القوة السامعة والباصرة لايجب ان يكون

سمعاً وبصيراً معاً انا نعلم اذا راجعنا الى وجداننا : أن نفوسنا هي بعينها المدرك الشاعر في كل ادراك جزئي وشعور حسي وهي بعينها المتحرك بكل حركة حيوانية او طبيعية منسوبة الى قوانا سيما القريبة من افق عالم النفس وسنحقق في مستأنف الكلام من مباحث النفس (ان شاء الله العظيم) في ايضاح القول بان النفس بعينها في العين قوة باصرة ، وفي الاذن قوة سامعة ، وفي اليد قوة باطشة ، وفي الرجل قوة ماشية وهكذا الامر في ساير القوى التي في الاعضاء ، فبها تبصر العين ، وتسمع الاذن ، وتبطش اليد ، وتمشي الرجل ، شبه ما ورد في الكلام القدسي كنت سمعه الذي به يسمع و بصره الذي به يبصر و يده التي بها يبطش (و رجله التي بها يمشي - خ ل) فالنفس مع و حدتها و تجردها عن البدن و قواه و اعضائه لا يخلو منها عضو من الاعضاء عالياً كان او سافلا ، لطيفا او كثيفاً ، ولا تباينها قوة من القوى مدركة كانت او محركة ، حيوانية كانت او طبيعية . بمعنى ان لا هوية للقوى غير هوية النفس . لان وحدة النفس ضرب آخر من الوحدة (١) يعرفه الكاشفون وهو يتماثل للهوية الالهية فلها هوية احدية جامعة لهويات القوى والمشاعر والاعضاء فيستهلك هويات سائر القوى والاعضاء في هويتها ، ويضمحل انياتها في انيتها عند ظهور هويتها التامة وعند قيام ساعة الموت التي هي القيامة الصغرى على جميع الخلائق الموجودة في العالم الصغير وفي هذه النشأة الآدمية الشخصية ، ثم ينشأ

(١) هي الوحدة الحقة الظلية لانها متعلقة بالاسماء التنزيهية والتشبيهية جميعا ، ومتصفة بصفات الطبائع في مقام نازل ، كما انها متصفة بصفات الروحانيين في مقام شامخ فهي أصل محفوظ لجميع القوى فلما كانت ظل الله (تعالى) وخليفته - والخليفة لابد ان يكون بصفة المستخلف - فلها ايضاً مقام احدى وهو مقامها الكثرة في الوحدة وهو مقامها الخفي والاخفى الجامعة فيه لقويها بنحو أعلى ومقام ظهور و هو مقامها الوحدة في الكثرة و شأنها بشئون القوى بلا تجاف عن مقامها التنزيهي ، ثم ينشأ النشأة الاخرة بالنفخة الثانية اى بعدما اطفئت انوارها بما هي متشتتة في مجالي البدن المتفرقة بالنفخة الاولى المميتة لها انشأت نشأتها الاخرى فاحييت بحياة النفس حياة بسيطة ووجدت بوجودها وجوداً واحداً جميعا بالنفخة الثانية المحيية لها الموجبة لقيامها عند النفس بعدما كانت قائمة عند مواد البدن والمحال . فبالنفخة الاولى تفنى وجوداتها الخاصة وتقبض ، وبالثانية تبقى بعد الفناء بوجود واحد شامخ وتنهض - ره قده .

النشأة الآخرة بالنفخة الثانية . فاذاهم قيام ينظرون ' واشرقت ارض البدن الاخروى حينئذ بنور النفس كالحال في القيامة الكبرى حذو القذة بالقذة ، وذلك لان النفس محيطة بقواها قاهرة عليها منها مبتداها واليها مرجعها ومنتهاها ، كما ان النفس من الله مشرقها والى الله مغربها ' وكذلك جميع الموجودات كما بين منه يبتدى واليه يصير **«الا الى الله تصير الامور»** .

الفصل (١٢)

في حل بقية الشبه الواردة على الارادة القديمة و بعض الشبه الواردة على الارادة الحادثة

فمنها انه يلزم قدم العالم وتخلف المراد اذا كانت ارادة الله (١) على الوجه الذى بينه الحكماء والمحققون من الاسلاميين من كونها عين ذاته وعين الداعي الذى هو العلم بالنظام الاتم **والجواب** حسبما اشرنا اليه في مباحث حدوث الاجسام والطبائع الجسمية و كيفية ارتباط الحوادث بـالهوية الالهية **ومنها** انه ورد في كلامه تعالى: **«لا يسئل عما يفعل»** فلو كان لشيء من افعاله علة غائية اوداع لكان السؤال بلم عن فعله جايزاً معقولا ، فلما ذا وقع النهى عن السؤال و المنع عن طلب اللمية في الكتاب والسنة **والجواب** أنه ليس المراد بماوقع فيهما نفي التعليل وسلب الغاية عن فعله مطلقا كما حسبه الاشاعرة ومن يقتفى اثرهم ، بل المراد كما مرت الاشارة و التصريح عليه نفي مطلب «لم» في فعله المطلق وفي افعاله الخاصة بحسب الغاية الاخيرة لا بحسب الغايات القريبة والمتوسطة ككون الطواحن من الاسنان عريضة لغـاية هي جودة المضغ ، وهي ايضاً لغاية هي جودة الهضم الاول ، وهي لجودة الهضم الثاني و هلم الى غاية هي تغذية بدن الانسان على وجه موافق لمزاجه '. وهي لغاية هي حصول

---

(١) منشأ الاشكال استناد وجود الاشياء الى العلم بالنظام الاتم الذى هو عين الذات، واستحالة انفكاك المعلول عن علته ، سواء سمينا هذا العلم ارادة اولم نسم ، فلا يندفع الاشكال بالقول بكون الارادة صفة فعل لا صفة ذات، وهو ظاهر ـ ط مدظله.

المزاج الكامل ، وهو لغاية هي فيضان الكمال النفسي ، وغايته حصول العقل بالملكة ثم بالفعل ثم العقل الفعال ، وغايته الباري المتعالي ، وفي العلوم (مثلا) كون علم اللغة و النحو لغاية هي علم المنطق ، و غايته ان يكون آلة للعلوم النظرية غير الالية ، و تلك العلوم غير الالية اذا اخذت على الاطلاق فغايتها نفسها لانها الغاية الاخيرة لغيرها من العلوم الالية ، واذا تميزت وانفصل بعضها عن بعض فلا يبعد ان يكون بعضها غاية وبعضها ذا الغاية ، فان مباحث الطبيعة والحركة و الكون والفساد غايتها مسائل ما بعد الطبيعة.

ثم مسائل العلم الكلي من ما بعد الطبيعة غايتها علم المفارقات والربوبيات مطلقا ، وغايتها علم التوحيد وعلم الالهية و احوال المبدء والمعاد ، و هذا العلم غايته من حيث العلم نفسه ، وغايته من حيث الوجود هي الوصول الى جوار الله والقرب منه ، وغايته الفناء في التوحيد ، وغايته البقاء بعد الفناء . ولا غاية له وهو غاية الغايات و نهاية المقامات فاذن لا لمية لشيء من افعاله من حيث كونه فعلا له على الاطلاق ومن حيث كونه آخر الافعال ، ولكن لافاعيله المخصوصة البعيدة منه او المتوسطة اغراض وغايات ولميات مترتبة منتهية كلها الى من هو غرض الاغراض وغاية الاشواق والحركات بنفس ذاته الاحدية الحقة من كل جهة.

ومنها انه لو كان الكل بارادة الله و قضائه لوجب الرضا بالقضاء عقلا وشرعاً ، ولذلك قد ورد في الحديث الالهي: «من لم يرض بقضائي ولم يصبر على بلائي ولم يشكر على نعمائي فليخرج من ارضي وسمائي وليطلب ربا سواي» على ان الرضا بالكفر والفسق كفر وفسق ، وقد ورد وصح عن الائمة عليهم السلام « ان الرضا بالكفر كفر » و قال تعالى **«ولا يرضى لعباده الكفر»** واجاب عنه «**الشيخ الغزالي**» وغيره «كالامام **الرازي**» بان الكفر مقضي لا قضاء لانه متعلق القضاء فلا يكون نفس القضاء فنحن نرضى بالقضاء لا بالمقضي (١) واستصوبه جماعة من « **الصوفية** » كـ «صاحب **العوارف**

(١) فان القضاء هو العلم الفعلي والمقضي هو المعلوم ولكل منهما حكم ليس للآخر ، الا ترى انه يصح ان يقال علمه (تعالى) بالاشياء عين ذاته ولا يصح ان يقال الاشياء عين ذاته؟ وكذا علمه بالاشياء واحد ولكن الاشياء كثيرة - س قده.

و «المولى الرومي» وزيف هذا الجواب جماعة من البارعين في العلم منهم «المحقق الطوسي» في «نقد المحصل» حيث قال: «وجوابه بان الكفر ليس نفس القضاء وانما هو المقضي ليس بشيء فان قول القائل (١) «رضيت بقضاء الله» لايعني به رضاه بصفة من صفات الله انما يريد به رضاه بما يقتضي تلك الصفة وهو المقضي. والجواب الصحيح ان الرضا بالكفر من حيث هو قضاء الله طاعة ولا من هذه الحيثية كفر». «وقال استادنا السيد الاكرم» (دام عمره ومجده) «الفرق بين القضاء والمقضي هناك لايرجع الى طائل اليس اعتبار المقضي بما هو مقضي راجعاً الى اعتبار القضاء ولامن هذه الحيثية ليس هو اعتباراً للمقضي؟ فاذن انما الجواب الصحيح على ماهو تحقيقه: ان الرضا بالقضاء بما هو قضاء بالذات او بالمقضي بما هو مقضي بالذات واجب والكفر ليس هو بمقضي بالذات ولم يتعلق به القضاء بالذات بل انما تعلق به القضاء بالعرض فكان مقضياً من حيث هو لازم للخيرات الكثيرة لامن حيث هو كفر فاذن انما يجب الرضاء به من تلك الحيثية لامن حيث هو كفر، وانما الكفر الرضاء بالكفر بما هو كفر لا بما هو لازم خيرات كثيرة لنظام الوجود». انتهى كلامه زيد اكرامه. اقول القضاء كالحكم قديراد به (٢) نفس النسبة الحكمية

---

(١) ظاهر كلامه (قده) أنه لايناقش في ان هناك قضاء غير المقضي وهو العلم السابق الذي هو صفة الذات وانه غير المقضي وانما يناقش في كون الرضا المطلوب هو الرضا المتعلق بالقضاء بذاك المعنى، بل الرضا المطلوب هو الرضا المتعلق بالمقضي لوضوح أن متعلق الرضا هو متعلق السخط الذي يقابله، و الذي يتعلق به السخط والشكاية و نحوهما هو الامر الكوني الذي هو المقضي دون القضاء بالمعنى الذي تقدم، ولذلك اضطر (قده) الى تحليل المقضي ثانيا الى قضاء ومقضي وفرق بذلك بين متعلق الرضا المطلوب والمذموم فقال: «ان الرضا بالكفر من حيث هو قضاء الله طاعة ولامن هذه الحيثية كفر» فالكفر من حيث ان لوجوده نسبة اليه (تعالى) مصداق للقضاء، ولا بهذه النسبة مقضي وبهذا التقرير يندفع بعض ماسيورده المصنف (قده) عليه -ط مدظله.

(٢) لما كان كلام السيد (قده) ان اعتبار المقضي راجع الى اعتبار القضاء مبنيا على كون القضاء بمعناه المصدري و المصدر معتبر في المشتق بين ان المراد بالقضاء في كلامهم ليس المعنى المصدري النسبي، بل وجود صور الاشياء الى آخره. فمرادهم حينئذ الرضا بالاكوان السابقة للاشياء وعدم الرضا بالكون الدنيوي لان الدنيا ملعونة مردودة من قبل الله وفي نظر—

الايجابية او السلبيـة ولا شبهة انهامن بـاب الاضافـات و قديراد به صورة علميـة يلزمها تلك النسبة و هكذا العلم و القدرة و الارادة و اشباهها ، فعلى الاول كون القضاء مرضياً به يوجب كون المقضى مرضياً به من غير فرق لان المعاني النسبية تابعـة لمتعلقاتها ، فاذا قيل هذا القاضى او الحـاكم قضى او حكم قضاء شراً او حكماً باطلا فالمراد منه المقضى، ولامعنى لكون القضاء بهذا المعنى خيراًوالمقضى شراً واماعلى المعنى الثاني فقضاءالله (تعالى) عبارة عن وجود صورالاشياء الموجودة في هذا العالم الادنى جميعاًفي عالم علم الله على وجه مقدس عقلي شريف الهى خال عن النقائص والشرور والاعدام والامكانات ،ولاشبهةفي ان لكل موجود في هذا العالم الكونى ما بازائه فيذلك العالم الالهي من جهة وجوديةهي علة صدوره ومبدء تكونه وهو - لكونه في عالم الالهية - خيرمحض لايشوبه شريةلان عالم الامر كله خير، والشر لايوجد الافى عالم الخلق لمخالطة الوجود بالاعدام والظلمات ولذلك قال (تعالى) «قل اعوذ برب الفلق من شر ما خلق» حيث جعل الشرفي ناحية الخلق

فاذا تقرر هذا فصح الفرق بين القضاء والمقضى واستقام قول من قال ان الرضا بالقضاء واجب لابالمقضى واما ما ذكره « ناقد المحصل » ان قول القائل :« رضيت

= اهل الله ،وكلامه (قده) ناص على ان مرادهم القضاء السابق وان هذا العالم بشراشره مقضى وغير مرضى مطلقا بماهو مشوب بالمادة الظلمانية والتمدد والتجدد، اوغير المرضى متحقق فيه كالامور المستقبحة ، ولكن مقصوده انافي مندوحة من الجواب حيث ان الرضا والكراهة لكل منهما متعلق ولاحاجة الى تدقيقات هؤلاء المحققين وأما اذا استونف الاشكال الآخر بان الوجود خير فكيف يكون امور هذا العالم غير مرضية ؟ فيقال في دفعه : ان الكراهة تتعلق في الامور المستقبحة بماهياتها بل باعدامها لاغير و كلامهم يسع القضاء العيني أيضاً كماهو مصطلح السيد الداماد (قده) كمانقل عنه في مبحث المثل من السفر الاول . ولوحمل القضاء على الاعم من القدر فالقدر العيني يطلق كثيرا على الوجود العيني فيدخل وجودات هذه الاشياء بماهي انوار وعلوم و وجهها الى الله في كونها متعلقات الرضا ايضا ،وعلى ماذكره (قده) ايضا يمكن ان تكون مرضية بماهي رقائق الحقائق ومندليات بها - س قده.

بقضاءالله » لايعنى بەرضاه بصفة من الصفات ففيه ان القضاء الالهى ليس من قبيل النعوت(١) والاعراض بل هى اصول الذوات والجواهر ، ولانسلم ان معنى قول القائل: « رضيت بقضاء الله » ليس بمعنى رضاه بماسبق في علمه وايضاً قوله « الرضا بالكفر من حيث هوقضاءالله طاعة ولامن هذه الحيثية كفر »ففيه ان علمه لماكان فعلياً (٢) فكل جهة وجودية فىشىء منهذا العالم فهى بعينهاهى حيثية معلوميته له ، فكماانذاته (تعالى) و علمه بالاشياء شيء واحد بلا تغاير فى الذات ولافى الاعتبار فكذا حيثية كون الاشياء موجودة فى انفسها وحيثية كونها معلومة له مرتبطة به شيء واحد من غير تغاير هذا .

ومما يؤكد ما ذكرناه وينور ما قررناه انك اذا حكمت بكفراحد او بسواد وجهه فحصل فى نفسك صورة الكفر وصورة السواد فلا تكفر به ولايسود بەوجه قلبك لان صورة الكفرفى الذهن ليس بكفرمذموم ولا صورة السواد فيه سوادكسواد الخارج فكذلك الامرفى هذا المقام فاتقن ولاتقع فى مزال الاقدام .

ومما يدل ايضاً على انمبادىءالاشياء الشرية (٣) والامور المؤفقوالمستقبحة

---

(١) وفيه أن القضاء باىمعنى فسر مناوصافه (تعالى) و هوالقاضى فان فسر بالعلم الذاتى كانمناوصاف الذات ، وان فسر بوجودالامر الكونى منحيث نسبته اليه (تعالى)و مصداقيته للحكم والقضاءكان منصفات الفعل - طمدظله .

(٢) وفيه أن الظاهرأن مراد المحقق «الطوسى» (قده) بقوله : «لامن هذهالحيثية » هى الاوصاف والافعال الكونية بمناوينها المنسوبة الىموضوعاتها ،فانهامنهذه الحيثيةلاتنسب اليه (تعالى) ولاتكون ناعتة له ، مثلاحرارة النار وبرودة الثلج تنسبان من حيث وجودهما اليه (تعالى) وتنعتانه فله (تعالى) وجودهما وهو موجدهما ، وأما هما بعنوانهما الكونىفانما تنسبان الى النار والثلج وتنعتانهما ، فالنار حارة والثلج باردوهو (سبحانه) منزه عنهذه النسبة والاتصاف ، والحقان الاجوبة الثلاثة صحيحة كل بوجه -ط مدظله .

(٣) تنظير وتنوير للمقام بان كونالمقضى غيرمرضى ومباديه (وهى الصور القضائية) مرضيةلاغروفيه ،كماان الاشياءالشرية مستقبحة ومباديهاعند العالمين بعلم الاسماء هىالاسماء ، وهى عندهم ارباب الانواع ، بلارباب العقول العرضية التىهى عندالاشراقيين ارباب الانواع وكلهاحسنى - ىقده.

التى توجد فى عالم المواد والاجرام لا يلزم ان يكون فيها شرية اونقص او آفة : ما حققه العرفاء العالمون بعلم الاسماء من ان الاسماء الجلالية القهرية له (كالمنتقم والجبار والقهار) هى اسباب وجود هذه الاشرار والشرور كالكفرة والشياطين والفسقة وطبقات الجحيم واهلها ، كما ان الاسماء الجمالية اللطيفة (كالرحمن الرحيم الرؤف اللطيف) هى مبادى وجود الاخيار والخيرات كالانبياء والاولياء عليهم السلام والمؤمنين وطبقات الجنان واهلها ، حتى قالوا ان الشيطان اللعين مخلوق من اسمه المضل لقوله (تعالى) حكاية عنه « فبما اضلنى » (١) و قوله « فبما اغويتنى » فالمتضادات والمتعاندات و المتخاصمات فى عالم التفرقة و الشر والتضاد متوافقات متصالحات فى عالم الوحدة الجمعية الخيرية و منهـا ان فعل العبد ان علم الله وجوده و تعلقت به ارادته و قضاؤه فهو واجب الصدور ، وان لم يعلم وجوده ولم تتعلق به ارادته وقضاؤه فهو ممتنع الصدور فكيف يكون فعل العبد مقدوراً له ؟ واجيب عنه بالنقض والحل ، اما النقض فلجريان مثله (٢) فى حق الله فى ارادته للاكوان الحادثة سيما عند من اثبت له ارادة متجددة . واما الحل فقال «صاحب المحصل» و من يحذو حذوه من اتباع « الشيخ الاشعرى» ان الجواب عن هذا الاشكال الوارد على الكل : أن الله لايسئل عما يفعل وقد سبق حال ماذكره. وقال « العلامة الطوسي » (ره) فى نقده لو كان ذلك مبطلا لقدرة العبد واختياره فى فعله لكان ايضاً مبطلا لقدرة الرب و اختياره (تعالى) فى فعله ، فانه كان فى الازل عالماً بما سيفعله فيما لايزال ففعله فيما لايزال اما واجب اوممتنع والجواب عنه أن العلم تابع للمعلوم و حينئذ لا يكون مقتضياً للوجوب و الامتناع فى المعلوم . و هذا الجواب بظاهره غير صحيح (٣) لان القول بتابعية

---

(١) لايخفى عليك انه لم يرد فى الكتاب المجيد «فبما اضلنى» نعم قد ورد «فبما اغويتنى» ولكنه حكاية عن قول ابليس (لعنه الله) فلايكون دليلا على ما ادعوه . اد .

(٢) اى لا بعينه كما فى النقض الذى ذكره «العلامة» «فى نقد المحصل» وجريان مثله هو انه ان علم الله وجود الحادث اليومى كزيد مثلا ، وتعلقت به ارادته لكان قديما لعدم جواز التخلف ، والا امتنع وجوده ، وهكذا فى نفس ارادته الحادثة يردد بالتعلق وعدمه ـ س قده .

(٣) ويمكن ارجاعه الى ماسيذكره المصنف (قده) من الجواب فان العلم الالهى انما تعلق—

العلم للمعلوم (١)لايجرى الافى العلوم الانفعالية الحادثة لافى العلم القضائى الربانى، لانه سبب وجود الاشياء ، و السبب لا يكون تابعاً للمسبب ، و لعل ذلك المحقق الناقد انما ذكر ذلك الجواب نيابة عن « المعتزلة » القائلين بثبوت الاشياء بحسب شيئيتها فى الازل .

فالحق فى الجواب ان يقال: ان علمه وان كان سبباً مقتضياً لوجود الفعل من العبد لكنه انما اقتضى وجوده وصدوره المسبوق بقدرة العبد واختياره (٢) لكونها من جملة اسباب الفعل وعلله والوجوب بالاختيار لاينافى الاختيار ، بل يحققه فكما ان ذاته (تعالى) علة فاعلة اوجود كل موجود ووجوبه - وذلك لايبطل توسيط العلل والشرايط وربط الاسباب بالمسببات - فكذلك فى علمه التام بكل شىء الذى هو عين ذاته ، كما فى العلم البسيط والعقل الواحد اولازم ذاته كما فى العلم المفصل والعقول

بالاشياء على ماهى عليها فالفعل الاختيارى انما تعلق به العلم والارادة الالهيان بماهو مستند الى القدرة والاختيار ومترتب على ذلك ، ولعله (قده) لذلك قال : «بظاهره غير صحيح» - طمدظله.

(١) وقال فى التجريد: العلم تابع بمعنى اصالة الموازنة فى التطابق ، وعند العرفاء تابعية العلم انما هى فى التعين والتلون لكونه نوراً لالون له - س قده .

(٢) وهذا كاف فى كون الفعل اختياريا لان الفعل الاختيارى هو الفعل الذى هو مسبوق بالاختيار لا ما هو اختياره مسبوق بالاختيار . فمع كون الاختيار ليس بالاختيار يكون الفعل مسبوقا بالاختيار ، والقدرة صدور الفعل عن علم ومشية ، فعملك قد سطر فى الالواح القضائية والقدرية مع اسبابه اى :سطر قدرتك وارادتك و اختيارك أولا ثم عملك عقيبها ، فكما فعلك حتم اذجرى به القلم واستطر به اللوح - فكذا اختيارك حتم لان العلة واحدة ، وانما يحقق هذا اختيارك اذليس هذا الاختيار مما يمكن ان يكون فيك وان لا يكون بل حتم لازم ان يكون . وايضا كما ان الوجود وجودك فالاختيار اختيارك . وان تنف عن نفسك الاختيار فانف وجودك وانيتك عنك والا ، فنفى الصفات و اللوازم و الآثار واثبات الموصوف والملزوم شىء غريب. وجودك ذنب لايقاس به ذنب.

گر خرابم كنى اى عشق چنان كن بارى ✿ كه نبايد دگرم منت تعمير كشيد
- س قده .

الكثيرة . والعجب من امام الباحثين المناظرين كيف جرى الحق على لسانه ورجع عن اصراره على نصرة مذهب الاشعرى من ابطال القول بالعلة والمعلول ؟ فقال في المباحث المشرقية : «واعلم انك متى حققت علمت ان النكتة في مسئلة القدم والحدوث والجبر والقدر شيء واحد ، وهو ان الشيء متى كانت فاعليته في درجة الامكان و الجواز استحال ان يصدر عنه الفعل الا بسبب آخر ، فهذه المقدمة هي العمدة في المسئلتين ثم ان فاعلية البارى لما استحال ان يكون وجوبها بسبب منفصل وجب ان يكون وجوبها لذاته ، ومتى كانت فاعليته لذاته وجب دوام الفعل ، واما فاعلية العبد فلما استحال ان يكون وجوبها لذات العبد لعدم دوام ذاته و لعدم دوام فاعليته لا جرم وجب اسنادها الى ذات الله ، وحينئذ فيكون فعل العبد بقضاء الله وقدره **فان قيل**: اذا كان الكل بقدره فما الفائدة في الامر والنهي والثواب والعقاب. **وايضا** اذا كان الكل بقضاء الله وقدره كان الفعل الذى اقتضى القضاء وجوده واجباً ، والذى اقتضى القضاء عدمه ممتنعاً ، ومعلوم ان القدرة لاتتعلق بالواجب والممتنع ، فكان يجب ان لايكون الحيوان فاعلا للفعل والترك بالقدرة لكنا نعلم ببديهة العقل كوننا قادرين على الافعال فبطل ماذكر تموه **فالجواب**: اما الامر والنهى (١) فوقوعهما ايضاً من القضاء والقدر ، واما الثواب و العقاب فهما من لوازم الافعال الواقعة بالقضاء فان الاغذية الردية كما انها اسباب الامراض الجسمانية كذلك العقائد الفاسدة والاعمال الباطلة اسباب الامراض النفسانية ، وكذلك القول في جانب الثواب ، واما حديث القدرة فوجوب الفعل لاينافي كونه مقدوراً لان وجوب الفعل معلول وجوب القدرة ، والمعلول لاينافي العلة ، بل متى كان وجوبه لا لاجل القدرة فحينئذ يستحيل ان يكون مقدوراً بالقدرة ، والذى يدل على صحة ما ذكرناه ان اصحاب هذا القول يقولون:

---

(١) الاولى ان يقال : الامر والنهى انما هما لتحصيل هذا النظر حالا و مقاماً ، لامقالا فقط ، وعيانا وحقا ، لابياناً فحسب ، كما ان اخذ الدنيا لتركه ، والجواب الاخر ان افعال العباد وان كانت بقدرة الله (تعالى) فهى بقدرتهم ايضا كما مر ، وسيقول عند قوله «واما حديث القدرة» : فلايلزم توجيه الامر والنهي الى غير القادر . س قده .

انه يجب على الله اعطاء الثواب (١) والعوض للالام في الاخرة ، والاخلال بالواجب يدل اما على الجهل واما على الحاجة وهما محالان على الله والمؤدي الى المحال محال فيستحيل من الله ان لايعطي الثواب و العوض واذا استحال عدم الاعطاء لزم وجوب الاعطاء فاذن صدور هذا الفعل عنه واجب مع انه مقدور له ، فعلم ان كون الفعل واجباً بالتفسير الذي ذكرناه لايمنع كونه مقدوراً » انتهى كلامه بالفاظه وهو اقرب الى نيل الحق من ساير ما اورده في كتبه ومؤلفاته وليس في هذه المرتبه ماذكره في كتاب « المحصل » من قوله: « مسئلة : الارادات تنتهي الى ارادة ضرورية دفعاً للتسلسل ، وذلك يوجب الاعتراف باسناد الكل الى قضاء الله وقدره » فقال الناقد المحقق : « اقول : قبل استناد الكل الى قضاء الله ، اما ان يكون بلاتوسط في الايجاد للشيء اويكون بتوسط ، والاول لايقتضي انتهاء الارادات الى ارادته ، والثاني لايناقض القول بالاختيار فان الاختيار هو الايجاد بتوسط القدرة والارادة ، سواء كانت تلك القدرة والارادة من فعل الله بلاتوسط او بتوسط شيء آخر . فاذن من قضاء الله وقدره وقوع بعض الافعال تابعاً لاختيار فاعله ولايندفع هذا الا باقامة البرهان على ان لامؤثر في الوجود الا الله » انتهى .

اقول: الفرق متحقق بين قولنا: « لاموجود الا والحق مؤثر فيه وعلة قريبة لايجاده بلاتوسط » وبين قولنا « لامؤثر فيه الا الله » (٢) والاول هو الصحيح دون الثاني لما مضى في الفصل السابق ان حيثية نسبة الفعل الى العبد هي بعينها حيثية نسبته الى الرب ، وان الفعل صادر من العبد من الوجه الذي هو صادر من الرب .

و بالجملة تحقيق هذه المسئلة الشريفة (وهي توحيد الافعال) من عظائم المسائل الالهية ، ولم يتيسر لاحد من الحكماء وغيرهم ــ مع ادعاء اكثر الحكماء ــ بل كلهم

---

(١) لايذهب عليك انه هذا الواجب بمعنى ما يذم تاركه ، والواجب الذي ينافي كونه مقدورا ما يقابل الممكن والممتنع ، واين هذا من ذاك ؟ ـ س قده .

(٢) لان هذا لايأبى عن التوسط ولا عن كون حيثيتي النسبتين متغائرتين بخلاف الاول ـ س قده .

لذلك كما نقله « العلامة الطوسي » في شرح الاشارات من ان الكل متفقون على ان الوجود معلول له على الاطلاق - الا من انكشف وتبين له بالبرهان القطعي والنور القدسي مسئلة توحيد الذات ، وانى ذلك لاحد ممن عرفناه ونظرنا الى كتبه وكلامه متصفحين مفتشين ؟ !

ومنها ان الارادة الانسانية اذا كانت واردة عليه من خارج باسباب و علل منتهية الى الارادة القديمة فكانت واجبة التحقق سواء ارادها العبد ام لم يرد (١) فكان العبد ملجئاً مضطراً في ارادته الجأته اليها المشيئة الواجبية الالهية «**وما تشاؤن الا ان يشاء الله**» فالانسان كيف يكون فعله بارادته حيث لا يكون ارادته بارادته والا لترتب الارادات متسلسلة الى غير نهاية **والجواب** كما علمت من كون المختار ما يكون فعله بارادته (٢) لا ما يكون ارادته بارادته ، والا لزم ان لا يكون ارادته عين ذاته ، والقادر ما يكون بحيث ان اراد الفعل صدر عنه الفعل والا فلا ، لا ما يكون ان اراد الارادة للفعل فعل والا لم يفعل ، على ان لاحد ان يقول : ان ارادة الارادة كالعلم بالعلم ، و كوجود الوجود ، ولزوم اللزوم من الامور صحيحة الانتزاع ، و يتضاعف فيه جواز الاعتبار لا الى حد ، لكن ينقطع السلسلة بانقطاع الاعتبار من الذاهن الفارض لعدم التوقف العلّي (٣) هناك في الخارج .

واما ما ذكره في الجواب سيدنا المفخم واستادنا الاكرم (دام ظله العالي) من

---

(١) تعبير عجيب اذ فرض كون ارادة لم يردها الانسان ارادة انسانية غير معقول، لكن مراد المستشكل بهذه التسوية قطع رابطة الانسان والارادة ، وبالجملة رابطة العلية والمعلولية واسناد وقوع الافعال بعد فواعلها الى عادة الله - ط مدظله .

(٢) قد عرفت بما قدمنا أن الفاعل المجبر أيضا لا يخلو فعله عن ارادة. فالاولى في البيان وضع الاختيار موضع الارادة - ط مدظله .

(٣) هذا هو الفارق بين ما ذكره (قده) بقوله «على ان لاحد » الخ وبين ما ذكره السيد (قده) ، فانه حكم بان الارادة بالارادة المتقدمة بالذات وهكذا في لحاظ التفصيل وان امتناع التقدم والتأخر بالذات انما هو في المتصلات - م قده .

قوله «هذا الشك مما لم يبلغنى عن احد من السابقين واللاحقين شيء فى دفاعه ، والوجه فى ذلك انه اذا انساقت العلل والاسباب المترتبة المتأدية بالانسان الى ان يتصور فعلا ويعتقد فيه خيراً ما انبعث له تشوق اليه لامحالة، فاذا تأكد هيجان الشوق واستتم نصاب اجماعه تم قوام الارادة المستوجبة اهتزاز العضلات والاعضاء الادوية فان تلك الهيئة الارادية حالة شوقية اجمالية للنفس بحيث اذا ما قيست الى الفعل نفسه و كان هو الملتفت اليه بالذات كانت هى شوقاً اليه وارادة له ، واذا قيست الى ارادة الفعل وكان الملتفت اليه هى نفسها لا نفس الفعل كانت هى شوقاً وارادة بالنسبة الى الارادة من غير شوق آخر وارادة اخرى جديدة ، وكذلك الامر فى ارادة الارادة وارادة ارادة الارادة الى سائر المراتب التى فى استطاعة العقل ان يلتفت اليها بالذات و يلاحظها على التفصيل ، فكل من تلك الارادات المفصلة يكون بالارادة و هى باسرها مضمنة فى تلك الحالة الشوقية الارادية . والترتب بينها بالتقدم والتأخر عند التفصيل ليس يصادم اتحادها فى تلك الحالة الاجمالية بهيئتها الوحدانية ، فان ذلك انما يمتنع فى الكمية الاتصالية والهوية الامتدادية لاغير فلذلك بان ان المسافة الاينية يستحيل ان تنحل الى متقدمات ومتأخرات بالذات هى اجزاء تلك المسافة وابعاضها بل انما يصح تحليلها الى اجزائها او ابعاضها المتقدمة والمتأخرة بالمكان».

فاقول فيه اولا :ان التحليل العقلى للشيء - الموجب بحكم العقل بان الخارج بالتحليل متقدم على ذلك الشيء - انما يجرى فى امور لها جهة تعدد بحسب مرتبة من مراتب نفس الامر وجهة وحدة فى الواقع كاجزاء الحد من الجنس والفصل فى المهية البسيطة الوجود كالسواد مثلا ، فان للعقل ان يعتبر له بحسب مهيته جزء جنسياً كاللونية ، و جزء فصلياً كالقابضية للبصر فيحكم بعد التحليل بتقدمهما فى ظرف التحليل على المهية المحدودة بها ثم بتقدم فصله على جنسه مع ان الكل موجود بوجود واحد ، واما فى غيرها فالحكم بتعدده وتفصيله الى ما يجرى مجرى الاجزاء له ليس الا مما يخترعه العقل من غير حالة باعثة اياه بحسب الامر فى نفسه .

واما ثانياً فيلزم عند التحليل والتفصيل لها و بحسبهما اجتماع المثلين بل الامثال

فيموضوع واحد ، وهوممتنع اذلاامتياز لها فيالمهية ولافي اللوازم ولافيالعوارض المفارقة ولا في الموضوع . **و ايضاً** قد تقرران افراد مهية واحدة لايكون بعضها علة لبعض ، (١) اذلااولوية لبعض فى ذاتها .

واما ثالثاً فانلنا ان نأخذ جميعالارادات بحيث لايشذ عنهاشيء منها.ونطلب أن علتها ايشيء هي ، فانكانت ارادة اخرى لزم كون شيء واحد خارجاً و داخلا بالنسبة الى شيء واحد بعينه هو مجموع الارادات ، و ذلك محال ، و ان كان شيئاً آخرلزم الجبرفيالارادة وهذا هوالحق ، فليعولعليه فى دفع الاشكال كمامر .

ومما يؤيدهذا ويوضحهتحقيقاًويزيدتاً كيداًماقاله المعلم «ابو نصرالفارابي» في«الفصوص» فان ظن ظان أنه يفعل مايريد ويختار مايشاء استكشف عناختياره هلهوحادث فيه بعد مالم يكن اوغيرحادث ؟ فان كان غيرحادث فيه لزم ان يصحبه ذلك الاختيار منذاول وجوده ولزم انيكون مطبوعاً علىذلك الاختيار لاينفك عنهو لزم القول بأن اختياره يفيض فيه منغيره ، وان كان حادثاً ـ ولكلحادث محدث ـ فيكون اختياره عنسبب اقتضاه ومحدث احدثه فاما ان يكون هواوغيره . فان كان هو نفسه فاما ان يكون ايجادهللاختيار بالاختيار وهذا يتسلسل اليغيرالنهايةاويكون وجود الاختيار فيه لابالاختيار فيكون مجبوراًعلى ذلك الاختيارمن غيره . و ينتهى الى الاسباب الخارجة عنه التى ليست باختياره ، فينتهى الى الاختيار الازلى الذى اوجب الكلعلى ماهوعليه ، فانه ان انتهى الكلام الى اختيارحادث عاد الكلام من الرأس ، فبينمنهذا ان كل كائن منخيروشريستند اليالاسباب المنبعثةعن الارادة الازلية ، انتهى بالفاظه .

وقـال الشيخ الرئيس فيالفن الثالث من طبيعيات « الشفاء » . و «جميع

---

(١) هذا الرامى بناء على اصالة الماهية كماهو مذهب السيد (قده) اوبرهانى فى المتواطى وانهمنافى الحقيقة ارادة واحدة بالشخص واماعلىمذهب المصنف (قده) مناصالة الوجودفالوجود حقيقة واحدة مقولة بالتشكيك مرتبةمنهاعلة ومرتبةمنها معلول بلجازعنده كونافراد نوعواحد بعضها مجرداًوبعضهامادیا ـ رقده ـ .

الاحوال الارضية منوطة بالحركات السماوية وحتى الاختيارات و الارادات فانها لامحالة امور تحدث بعد مالم تكن ، ولكل حادث بعد مالم يكن علة وسبب حادث وينتهي ذلك الى الحركة ومن الحركات الى الحركة المستديرة ، فقد فرغ من ايضاح هذا ، فاختيار اتنا ايضاً تابعة للحركات السماوية والحركات والسكونات الارضية المتوافقة على اطراد متسق يكون دواعي الى القصد وبواعث عليه ، ويكون هذا هو القدر الذى اوجبه القضاء والقضاء هو العقل الاول الالهى (١) الواحد المستعلى على الكل الذى منه يتشعب المقدرات» انتهى كلامه .

وقال فى اول العاشرة من الهيات «الشفاء»: «ان مبادى جميع هذه الامور تنتهى الى الطبيعة والارادة والاتفاق والطبيعة مبدأها من هناك و الارادات التى لنا كائنة بعد مالم يكن ، وكل كائن بعد مالم يكن فله علة . فكل ارادة لنا فلها علة وعلة تلك الارادة ليست ارادة متسلسلة فى ذلك الى غير النهاية ، بل امور تعرض من خارج ارضية وسماوية ، والارضية تنتهى الى السماوية ، واجتماع ذلك كله يوجب وجود الارادة واما الاتفاق فهو حادث من مصادمات هذه (٢) فاذا حللت الامور كلها استندت الى مبادى ايجابها

---

(١) اى : باعتبار الصور الموجودة فيه ، لان العقل محل القضاء كما ان النفس المنطبعة محل القدر . وقد يطلق القضاء على نفس العقل ايضا . ويمكن ان يكون مراد «الشيخ» العقل الاول . والاولية اضافة فيكون القضاء نفس الصور العقلية المقدسة ، ويمكن ان يكون المراد العقل العنائى مجازاً ، والعناية هى الصور المرتسمة فى الذات عندهم بل يمكن ان يكون المراد العقل البسيط والعلم الكمالى الاجمالى ، ولكن اطلق تجوزاً ايضا ، ولعلى كنت رأيت اطلاق القضاء الاجمالى على هذه المرتبة من العلم فى كلام السيد المحقق «الداماد» (قده). س قده.

(٢) كمصادفة الحجر الذى يهوى فى طريقه رأس زيد الذى تحركه ارادته الى مهبط الحجر اتفاقا فيشج ، وكحدوث امر اتفاقى من تحريك طبيعين اوارادتين ، ثم ان الاتفاق قد حقق انه بالنظر الجليل . و اما بالنظر الى الاسباب المترامية الى المبدء وفى النظام الكلى فليس الا الضرورة واللزوم ، كما ان الامكان الذى يكون الاتفاق نظيراً له انما هو بالنظر الى الماهية من حيث هى ، واما بالنظر الى الوجود وعلتها فليس الا الوجوب ، ثم ان «الشيخ» لم يتعرض للمبادى القسرية لان القاسر ايضا اما طبع واما ارادة . س قده .

منزل من عند الله ، والقضاء من الله هو الوضع(١) الاول البسيط ، والتقدير هو ما يتوجه اليه القضاء على التدريج كانه موجب (٢) اجتماعات من الامور البسيطة التى تنسب من حيث هى بسيطة الى القضاء والامر الالهى الاول» انتهى كلامه .

ومنها ان الكل اذا كان بعلم الله و ارادته و قضائه كان كل جزء من اجزاء النظام و كل ذرة من ذرات الكون واجب التحقق بالقياس الى الارادة القديمة ، حتمي الثبوت فى علمه مجزوماً به فى قضائه فما معنى التردد المنسوب اليه فى قوله: «ما ترددت فى شىء انا فاعله كترددى فى قبض روح عبدى المؤمن» ؟ وهذا من غوامض المشكلات على من التزم من اهل النظر الجمع بين القوانين العقلية والاحكام الشرعية ولم يات احد من العلماء بشىء يشبع ويغنى فى هذا المقام الا ان استادنا (دام ظله العالى) ذكروجها قريباً : «ان التردد فى امر يكون بسبب تعارض الداعى المرجح فى الطرفين فاطلق المسبب هناك واريد السبب ، ومغزى الكلام ان قبض روح المؤمن بالموت خير بالقياس الى نظام الوجود ، وشر من حيث مسائته ، وبعبارة اخرى وقوع الفعل بين طرفى الخيرية بالذات ولزومه للخيرات الكثيرة و الشرية بالعرض و بالاضافة الى طائفة من الموجودات هو المعبر عنه بالتردد ، اذ الخيرية يدعو الى فعل الفعل والشرية الى تركه ، ففى ذلك (انسياق الى تردد مّا فاذن المعنى : ما وجدت شرية فى شىء من الشرور بالعرض اللازمة لخيرات كثيرة فى افاعيلى مثل شرية مسائة عبدى المؤمن من جهة الموت و هو من الخيرات الواجبة فى الحكمة البالغة الالهية» انتهى.

---

(١) المراد منه ما هو القريب من معناه اللغوى لان الموجودات بوجودها و ماهياتها موضوعة فيه ،والبساطة من وجهين : أحدهما من جهة الوجود الواحد البسيط ، اذا الكل كانت موجودة بوجود واحد . وثانيهما من جهة ان كل واحدة من الصور موجودة هناك صرفا بسيطا غير مخلوطة بالكثرات كما فى الصور القدرية ـ س قده .

(٢) بفتح الجيم ،وانما زاد لفظة كأن،لان نسبة الاجتماع امر اعتبارى . وايضا الاجتماع باعتبار المفاهيم هناك فان وجودها واحد فالاجتماع الذى هناك كأنه نعناً الاجتماع الذى فى الصور القدرية من الشكل الخاص والمكان الخاص والزمان الخاص وغيرها . س قده .

اقول :ما ذكره لم يدفع به الاشكال ، بل صار اقوى اذ لم يزد في بيانه الا ان اثبت في نفس الفعل تعارضاً بين طرفي وجوده وعدمه وجانبي ايجاده وتركه بحسب الداعي ، فهيهنا ان لم يترجح احد الجانبين على الآخر فيلزم الترجيح من غير مرجح وان ترجح ــ والله عالم ــ بذلك الرجحان فيجب صدوره عن علمه. فلا ترددا ذا الحكم برجحانه وقع على القطع ، وكان صدوره حتماً مقضياً ، و الذى سنح لهذا الراقم المسكين أن وجود هذا الاشياء الطبيعية الكونية وجود تجددى ، لما مر بيانه من تجدد الطبيعة الجوهرية ، وكل امر تدريجي الوجود يكون كل جزء من اجزائه المفروضة مسبوقاً بامكان استعدادى سابق على تحققه ، وذلك الامكان هو نفس الجزء السابق عليه . اذ الامكان ـ ذاتياً كان او استعدادياً ـ معناه لاضرورة الطرفين المساوق لتساويهما اما بحسب نفس مرتبة المهية السابقة على وجودها سبقاً ذاتياً من جهة المهية كما في الامكان الذاتي او بواسطة وجود امر في مادة الشيء سابقاً عليه بحسب الزمان. فكل جزء من اجزاء الامر المتجدد الحصول في ذاته المتدرج الوجود (كالحركة عند الجمهور و الطبيعة الجسمانية عندنا) امكان للجزء اللاحق به منها ، فاجزاؤه كلها امكانات وقوى ، لانه ضعيف الوجود يتشابك الوجود والعدم في هذا النحو من الكون ، و هو مع ذلك واجب الفعلية والحصول من السبب المقتضى لحصوله الا ان وجوبه وجوب الامكان وفعليته فعلية القوة.

اذا تقرر هذا فنقول : لما تقرر ان وجود الاشياء الواقعة في هذا العالم من مراتب علمه التفصيلي فهي علوم له بوجه ومعلومات له بوجه فكل منهما بما هو علم تردد في العلم و بما هو معلوم امكان للوجود . ثم ان النفوس الانسانية ــ سيما نفس المؤمن ـ يقع فيها هذه الامكانات والترددات اكثر انواعاً واعداداً لكونها ذات اكوان وانحاء كثيرة في الوجود بحسب الاكوان الجمادية والنباتية والحيوانية و الاطوار التى بعدها الى ان يخلص من الاستحالات والتقلبات الوجودية الى جانب القدس و عالم البقاء والثبات بقوة الهية قابضة للارواح والنفوس عن ابدانها، جاذبة بخوادمها واعوانها للطبايع والصور عن موادها ، فكما ينتزع العقل بقوته الفكرية صورة شيء

عن مادتها فتصير معقولة مجردة بعد ما كانت محسوسة مادية ، فهكذا شأن ملك الموت، وهو ملك مقرب الهى فى نزع الارواح والنفوس ، وشأن اعوانه وسدنته فى جذب الطبائع والصور ؛ وهذه الاستحالات والتكونات(١) كما انها تقع فى عالم المواد الكونية كذلك تقع فى عالم النفوس المنطبعة السماوية التى هى كتاب المحو والاثبات ، لان كل ما يثبت من ارقام الصور العلمية الجزئية فى الواح تلك النفوس فهى قابلة للمحو غير محفوظة عن النسخ والتبديل كام الكتاب لقوله (تعالى) «**يمحو الله ما يشاء ويثبت وعنده ام الكتاب**» وهو الامام المبين واللوح المحفوظ عن المحو و التغيير، وفيه جميع الاشياء المتخالفة الذوات فى الخارج ، المتضادة الصور فى الكون على وجه عقلى نورانى مقدس عن التخالف و التضاد كما قال (تعالى) «**ولا حبة فى ظلمات الارض ولا رطب ولا يابس الا فى كتاب مبين**» فظهر ان هذه التغيرات و التجددات والعوارض والنقايص بحسب انحاء الهويات الجزئية والطبائع الكونية لاتقدح فى ارتباطها الى الحق الاول وعالم الاحدية وفى اثبات الارادة القديمة الالهية المصونة عن الامكان ، والعلم القديم الحق المنزه عن وصمة الظن و التردد ، و القضاء المبرم الحتم الذى لا يبدل ولا يغير ولا يكثر، لانها واقعة فى مراتب تنزلات العلم والارادة . قال «**الشيخ ابو نصر**» فى رسالة الفصوص: «انفذ الى الاحدية تدهش الى الابدية ، واذا سئلت عنها فهى قريب اظلت الاحدية فكان قلما اظلت الكلية فكان لوحاً جرى القلم على اللوح بالخلق» وقال ايضاً : «علمه الاول لذاته لاينقسم وعلمه الثانى عن ذاته اذا تكثر لم تكن الكثرة فى ذاته ، بل بعد ذاته ، «**و ماتسقط من ورقة الايعلمها**» من هناك يجرى القلم فى اللوح جرياً متناهياً الى القيمة» وقال ايضاً : «لحظت الاحدية(٢) نفسها فلحظت القدرة فلزم العلم الثانى

---

(١) لما أسقط بعضهم هذه الوجودات المسماة عند البعض الاخر بسجل الوجود عن مراتب العلم (وكلمات المصنف (قدہ) ايضا مختلفه فى ذلك)ترقى و تم البيان فى لوح القدر ـ س قده .

(٢) يعنى علم الاحدية ذاتها اولا ثم لحظت الاغيار ثانيا و لحاظ الاغيار هو صورها المرتسمة ـ

المشتمل على الكثرة وهناك افق عالم الربوبية يليها عالم الامر يجرى به القلم على اللوح فيتكثر الوحدة (١) حيث يغشى السدرة ما يغشى، و سنزيدك ايضاحاً فاستمع.

الفصل (١٣)

فى تصحيح القول بنسبة التردد والابتلاء واشباههما اليه كما ورد فى الكتاب والسنة، وكذا القول بالبداء حسبما نقل من المتدنا المعصومين (ع) وصحت الرواية فيه عنهم، ومانيط بذلك من استجابة الدعوات واغاثة الملهوفين مقارنة لاقتراحهم من غير مصادفة اسباب طبيعية

اعلم ان للالهية مراتب (٢) وللاسماء الحسنى مظاهر ومجالى، وكأنا قد بينا طرفاً من هذا المقصد فى بعض المراحل الماضية فى السفر الاول. فنقول: ان للّه فى طبقات السموات عباداً ملكوتيين مرتبتهم مرتبة النفوس دون مرتبة السابقين المقربين، وهم عالم الامر المبرى عن التجدد والتغير، وهؤلاء الملكوتيون وان كانت مرتبتهم دون مرتبة السابقين الاولين الا ان افعالهم كلها طاعة له (سبحانه) و بامره يفعلون ما يفعلون، ولايعصون الله فى شىء من افعالهم، و اراداتهم، و خطرات اوهامهم، و

ـــ فى ذاته (تعالى) عندهم، ولما كان علمه فعليا وهو فاعلا بالعناية كان علمه قدرة فعبر عنه بالقدرة فقوله: «فلزم العلم الثانى» بيان لقوله: «فلحظت القدرة» ويمكن كون «الفاء» فيه للتعقيب بحمل القدرة على القدرة على الصور المرتسمة فى مرتبة العلم الاول الكمالى الاجمالى ـ س قده.

(١) اى فى مقامين: الاول تكثر العلم الاول بتنزله الى العلم الثانى والثانى تكثرها فى العلم بتنزله الى النقوش اللوحية كما ان الحروف المتكثرة فى القراطيس كانت واحدة فى مددرأس القلم الذى من القصب و السدرة ايضا بعض تأويلاتها النفس الكلية، وبعضها الصور المرتسمة وبعضها البرزخية الكبرى التى هى مرتبة الاسماء والصفات عند العرفاء ـ س قده.

(٢) اى للفاعلية مراتب، ويمكن ان يكون قوله «وللاسماء الحسنى مظاهر» عطفا تفسيريا على الاول، لان الاسماء الحسنى عند العرفاء كارباب الانواع عند الاشراقيين، والانواع كلها مربوبات الاسماء ـ س قده.

شهوات قلوبهم ، ودواعى نفوسهم ، و كل من كان كذلك كان فعله فعل الحق ، و قوله قول الصدق . اذلا داعية فى نفسه تخالف داعى الحق ، بل يستهلك ارادته فى ارادة الحق ، ومشيته فى مشيـة الحق . ومثـال طـاعتهم لله (سبحانه) و لامره مثال طاعة الحواس فينا للنفس حيث لاتستطيع خلافاً لها فيما شاءت النفس ولاحاجة فى طاعتها للنفس الى امرونهى اوترغيب وزجر ، بل كلما همت الناطقة بامرمحسوس امتثلت الحاسة لما همت به وقصدته دفعة ، مع ان هذه الحواس واقعة فى عالم آخر غيرعالم الجوهرالعقلى منا ، لانها نازلة عنه فى الملكوت الاسفل فكذا طاعة الملائكة الواقعة فى ملكوت السموات لله (سبحانه) ، لانهم المطيعون بذواتهم لامره ، المستمعون باسماعهم الباطنة لوحيه ، المستشعرون بقلوبهم النورية لعظمته ، الوالهون فى ملاحظة جماله و جلاله ، وحيث انهم لايستطيعون خلافاً ولاتمرداً و**«لا يعصون الله ما امرهم ويفعلون ما يؤمرون»** يأتمرون بامره وينتهون بنهيه ، بل يفعلون حسبما يفعله ، و يتركون حسبما يتركه ، فهؤلاء العباد المكرمون يكون حركاتهم و سكناتهم و تدبراتهم وتصوراتهم كلها بالحق ومن الحق ، فهذا اصل .

واعلم ايضاً أن الشيء كما يحدث فى القابل من جهة اسباب قابلية ، و مباد خارجية ، واوضاع جسمانية كماتحدث السخونة فى جسم قابل من مصادفة مسخن خارجى كالنار مثلا ، كذلك قد تحدث فيه لامن استعداد مادى وجهات قابلية ، بل من سبب فاعلى وامرعلوى ومبدء باطنى كماتحدث السخونة فى بدن الانسان من جهة نفسه عند تصورها الامرهائل او انبعاث ارادة غضب منها ، فيسخن البدن عند ذلك غاية السخونة من غير حضورمسخن خارجى ، وكمايحدث برودة فى اعضاء البدن ليس سببها امرا طبيعياً ولاقاسراً خارجياً ، بل من جهة خوف ونحوه فى النفس ، وكذلك تخيل الامر الشهوانى يحرك الاعضاء ويحدث رطوبة وان لم يكن ذلك عن امتلاء طبيعى واسباب معدة طبيعية ، فهكذا حال مادة العالم وبدن الانسان الكبير بالقياس الى نفسه المدبرة له فى وقوع الامور النادرة منها وجريانها فى هذا العالم ، لاعلى المجرى الطبيعى ، ولا من جهة سبق الاسباب الطبيعية المعدة اياها ، بل مع كون الاسباب السابقة مخالفة اياها

مناسبة لاضدادها ، و لذلك يكون من العجائب النادرة الوقوع ، فهـذا اصل ايضاً.

اذاتقررهذان الاصلان فنقول : ان كل كتابة تكـون في الالواح السماويـة و الصحائف القدرية فهوايضاً مكتوب الحق الاول بعد قضائه السابق المكتوب بالقلم الاعلى في اللوح المحفوظ عن المحووالاثبات .وهذه الصحائف السماويةوالالواح القدرية (اعني قلوب الملائكة العمالةو نفوس المدبرات العلوية) كلها كتاب المحو والاثبات .و يجوزفي نقوشها المنقوشةفي صدورهاوقلوبها(اي طبايعها(١)و نفوسها) ان تزول وتبدل لان مرتبتهالاتأبي ذلك- كما بينا في مباحث حدوث العالم-وتجددالطبايع والنفوس وسائر القوى المتعلقة بالاجرام .والذي فيه يستحيل التغير والتبدل انما هوذات الله وصفاته الحقيقية وعالم امره وقضائه السابق وعلمه الازلي، فمن هذه الالواح القدرية واقلامها الكاتبة والناقشة لصورهاوصف الله نفسه بالتردد كمافي قوله :«**ما ترددت في شيء انافاعله**»الحديث وبالابتلاء كمافي قوله (تعالى) «**و بلوناهم بالحسنات والسيئات**» وقوله:«**و نبلو اخباركم**»وقوله (تعالى):«**حتى نعلم المجاهدين منكم والصابرين**» و الملك الموكل لهذاالتصوير الكاتب لهذه الارقام الالهيةالقدرية ملك كريم كما قال(تعالى) «**كراماً كاتبين**» والله(تعالى)هوالمملي عليه على وجه يليق بعنايته المبراة عن التغير والحدوث ، ولولم يكن الامر كذلك من توسيط هذه النفوس القابلة لتوارد الصور الارادية وتجدد الارقام العلمية و نسخ الكتب السماوية لكانت الامور كلها حتمـاً مقضياً (٢) و كان الفيض الالهي مقصوراً على عددمعين غير متجاوز من حدود الابداع

---

(١) تفسير الصدور بالطبـائع مجاز ،فان الصدر المعنوي هومقام الخيال والقلب المعنوي هواللطيفة المدركة للكليات والجزئيات قال (تعالى) :«ألم نشرح لك صدرك» ،والصدر المنشرح هوالخيال المنور الذي صوره رقائق الحقائق المنبعثة عن عالم الوحدة .

و الصدر الضيق هوالخيال الظلماني المثير للكثرة المنبعثة عن عالم الكثرة والمواد- ره قده.

(٢) اذ لم يكن حينئذ هذه الموجودات السيالة والسلسلة العرضية ، وكانت الامور منحصرة في الابداعيات الثابتات من الجواهر المفارقة في السلسلة الطولية ، ولهذا قال بعض العارفين: «من تمامية العالم الصادر من الله العليم الحكيم ايجاد عالم التصرف فيه» - ره قده.

فما حدث حادث في العالم، ولا تكوّن كائن ، وكان قد انسد طريق الاهتداء للسالكين من المنزل الادنى الى الاعلى ولا الاستنارة بنور القرب من الحق الاول بعد الانظلام بظلمة البعد منه .

وبالجملة قد كان قد امتنعت واستحالت مراتب سلسلة الرجوع الى الله بافرادها وآحادها و الاصول البرهانية مما يبطل هذا والعناية الالهية تأباه **فظهر** ان التجدد في العلوم والاحوال لضرب من الملائكة (وهم الكرام الكاتبون) سائغ غير ممتنع ولا مستبعد فاذا اتصلت بها نفس النبي او الولي (عليهما الصلوات والسلام) وقرء فيها من الوحي مما اوحى الله به اليهم و كتب في قلوبهم فله ان يخبر بما رآه بعين قلبه وما سمع باذن قلبه من صرير اقلام اولائك الكرام ، فاذا اخبر به للناس كان قوله حقاً وصدقاً ، لا كقول المنجم والكاهن فيما يقولانه لا عن شهود كشفي يقيني بل بتجربة او ظن و نحو ذلك ، ثم اذا اتصلت نفسه بها تارة اخرى راى في تلك الالواح غير ما رآه اولا وغير ما ناسبته الصور السابقة(١) والاسباب الطبيعية الموجودة في الطبقات العلوية

---

(١) هذا بظاهره مشكل على مذهب اكثر الحكماء ، فان الفلك حتى جسمه لا تجدد حال فيه الا الاوضاع ، فالصور المنقوشة في نفوسها كيف تزول وتحدث فيها صور اخرى؟ وكذا ما قال : لا يمكن العلم به لاحد لانه مما استأثره الله لانه ليس في الاسباب الطبيعية ما يوجبه ، لانه ليس في الاسباب الالهية ايضا سوانح تحدثه ، فالاولى ان يقال : لما كانت صور الكائنات منقوشة في النفوس الفلكية من جهة كونها عالمة بحركاتها واوضاعها وجميع ما يقع هنا حتى التخيلات والارادات كما مر نقلا عن الشيخ - من لوازم حركاتها و اوضاعها - والعلم بالعلة و الملزوم علة للعلم بالمعلول واللازم لعندها ضوابط كلية من مباديها وقوانين احصيت في العالم العقلي هي انه كلما كان كذا من الحركات والاوضاع كان كذا من الحوادث في عالم الكون . ثم اذا كانت النفس الكلية الفلكية منتقشة بها و تخيل النفس المنطبعة الفلكية الوصول الى كل نقطة فلها ان تعلم لازم حركاتها باستثناء الشرطيات ، اي لكن كان كذا فيكون كذا ، فنفس النبي والولي (عليهما السلام) اذا اتصلت بها علمت بالحوادث لمشاهدة صورها فيها ، ولكن في بعض الاحيان لا تشاهد الا بعض الصور و بعض لوازم بعض الاوضاع ولا تشاهد بعضاً آخر مما يمانعه ، لان الاحاطة التامة بلوازم جميع الحركات والاوضاع للسيارات والثابتات ليست الا للعلام الغيوب ، ولا يمكن =

والسفلية ، بل مخالفاً لسوابق الصور والاسباب السماوية والارضية فيقال لمثل هذا الامر : النسخ والبداء وماشبههما ، ولايمكن العلم به لاحد من النفوس العلوية والسفلية الامن جهة الله المختصة به لانه مما استأثره . لانه ليس في الاسباب الطبيعية مايوجبه ولافي الصور الادراكية و النقوش اللوحية مايتدرّبه من قبل ، و لاجل ذلك ورد في احاديث اصحابنا الاماميين عن « ابي عبدالله » عليه السلام ان الله علمين علم مكنون مخزون(١) لايعلمه الاهو من ذلك يكون البدا وعلم علمه ملائكته ورسله وانبيائه فنحن نعلمه»

وعن ابي جعفر عليه السلام انه قال: «العلم علمان ، فعلم عندالله مخزون لم يطلع عليه احداً من خلقه ، وعلم علمه ملئكته ورسله ، فماعلمه ملائكته و رسله فانه سيكون لايكذب نفسه ولا ملائكته ولارسله . وعلم عنده مخزون يقدم منه ما يشاء ويؤخر منه مايشاء و يثبت منه مايشاء».

* « **قال الشيخ في كتاب «المبدء والمعاد»** في فصل من المقالة الثانية معقود في مبدء التدبير للكائنات الارضية والانواع غيرالمحفوظة بهذه العبارة : « فمعلوم أن العناية بها ليست عن الاول ولاعن العقول الصريحة ، فيجب ان يكون لمبدء بعدها ، و هواما نفس منبثة متعلقة بعالم الكون والفساد و امانفس سماوية (٢) ويشبه ان يكون

---

*للبشر بما هو بشر . و معارجهم ايضا متفاوتة بل معاريج واحد منهم متفاوتة ، فمن ذلك النسخ والبداء وشبههما وعلى هذا يحمل كلام المصنف (قده) وفيه اجمال واختصار غيرمخل - س قده.

(١) الى قوله : «فنحن نعلمه» فالاول هو الاحاطة بالجزئيات جميعا وبتحقق مقتضياتها ، دفع موانعها ومعارضاتها طرا . والثاني هوالعلم بالكليات المتسعة وبعض الجزئيات ، ولاينافي هذا انه لايعلم الغيب الاهو ، لان هذا ايضا بحول الله وقوته وبعالميته للغيب - س قده.

(٢) ان كان مراده بالنفس المتعلقة بعالم الكون والفساد وماهو متعلق بجميعها فالمجموع ليس موجوداً على حدة ولانفس لهاوراء النفوس الجزئية ، وان كان المراد ماهو كنفس النفوس روح الارواح فهوالعقل الفعال ، والله من ورائهم محيط ، فلم يكن نفسا ، وان كان المراد بها النفس المتعلقة بجرم غيرمنخرق وغير كائن وفاسد - كما قال بعضهم في تصحيح المعاد الجسماني - فعلى*

رأى الاكثر(١) انه نفس متولدة عن العقول والانفس السماوية وخصوصاً نفس الشمس اوالفلك المائل وانه مدبر لما تحت فلك القمر بمعاضدة الاجسام السماوية وبسطوع نور العقل الفعال و يجب على كل حال ان يكون هذا المعنى بهذه الحوادث مدركاً للجزئيات ، فلهذا السبب اظن ان الاشبه ان يكون هذه نفساً سماوية حتى يكون لها بجرمها ان تتخيل وتحس الحوادث احساساً يليق بها ، فاذا حدث حادث عقل الكمال الذى يكون له والطريق الذى يؤدى اليه ، فحينئذ يلزم ذلك المعقول وجود تلك الصورة فى تلك المادة ، ويقال ان النفس المغيثة للداعين وغيرذلك هذه ويشبه

---

*تقدير صحته هذا العالم فى غناء عنها بنفس الغوث والقطب (١) على طريقة العرفاء ، بل بالنفوس القدسية النبوية والولوية التى لم تخل الارض عنها طرفة عين. ولولاها لساخت الارض باهلها ولباد العالم .على انها ايضا لابدان تتصل فى علومها وافعالها بالنفس السماوية و كون مبدء التدبير نفسا سماوية ايضا ـ ونفس النبى والولى ولاسيما نفس خاتم الانبياء و الاولياء (ص) متصلة بها كما مر من المصنف (قده) ايضا ،وان كان لوجه الاان لهم(ع) مقامات باعتبار باطن ذواتهم ينبغى ان يتصل النفس السماوية بباطن ذواتهم ولاسيما صاحب مقام ولى مع الله و اوصيائه الهادين الذين وردفيهم: «بهم سكنت السواكن و تحركت المتحركات».

ولعل مراده بالنفس :المتعلقة بعالم الكون والفساد وهذه النفوس القدسية النبوية والولوية المتعلقة اولا بأبدان انفسهم (ع)، ولكن ليت شعرى ماالداعى على الاداء بهذه العبارة ؟وهل يحرق اللسان بالاداء بماصرحنا به؟لاوالله بل يتجلى بجلى اسمائهم ويحلو بشهد اوصافهم .س قده.

(١)من متفرعات النفس المتعلقة بعالم الكون والفساد. وليس قولا ثالثا .وترجيح الشيخ هو القول الثانى اعنى كونه نفسا سماوية .وحديث النفات العالى منى وجهه. وأما عند المصنف(قده) فسيجيىء ان النفس السماوية ليست عالية من كل وجه . والنفس وان كانت سماوية يجوز عليها الانفعال عن بعض الارضيات ـ س قده.

---

(١)القطب (على ما عرفوه) هو الواحد الذى هو موضع نظر الله فى كل زمان اعطاه الطلسم الاعظم من لدنه ،وهو يسرى فى الكون واعيانه الباطنة والظاهرة سريان الروح فى الجسد ، و بيده قسطاس الفيض الاعظم ، و يسمى غوثا حين التجأ الملهوف اليه ، ولا يسمى فى غير ذلك الوقت غوثا ـ اه .

ان يكون ذلك حقاً فانه ان كان دعاء مستجاب فيكون سببه مثل هذا الجوهر وذلك لانه كلما يشاهد تغيرات المادة فيعقل صورة نظام الخير والكمال الذى يجب هناك فيكون ما يعقل (١) ، وكذلك يجوز ان يشاهد به لتغييرات الاحوال فى سكان هذا العالم ' يحدث فيه منها تعقل للواجب الذى يدفع به ذلك النقص و الشرية و يجلب الخير فيتبع ذلك التعقل وجود الشيء المتعقل. فان عناية مثل هذا الجوهر يجب ان تكون بكل نقص وشر يدخل فى هذا العالم واجزائه ليتبع تلك العناية ما يزيلهما من الخير و النظام . فلا يجب ان يختص ذلك بشيء دون شيء ، فان كان دعاء لايستجاب او شر لايدفع فهناك شر لانطلع عليه ' وعسى العناية لاتوجبه ، ومعنى العناية ما اوضحناه » .

وقال فى فصل آخر يليه معقود لبيان وجود امور نادرة عن هذه النفس حتى مغيرة للطبيعة : «ولما كان تعقل مثل هذا الجوهر يتبعه الصور المادية فى المادة 'فلا يبعد ان يهلك به شرير او يتعيش به خير او يحدث نار او زلزلة او سبب من الاسباب غير المعتادة ، لان المواد الطبيعية يحدث فيها ما يعقله هذا الجوهر ، فيجوز ان يبرد حارها ' ويسخن باردها ويحرك ساكنها ويسكن متحركها فحينئذ تحدث امور لاعن اسباب طبيعية ماضية ، بل دفعة عن هذا السبب الطبيعى الحادث ، كما أن اصنافاً من الحيوان او النبات التى من شأنها ان تتكون بالتوالد تتكون لاعلى سبيل التوالد عن اسباب طبيعية مشابهة لها ' بل على سبيل التولد ' ويحدث فيها صور حادثة جديدة لم تكن فى مباديها ، و يكون ذلك عن تعقل هذا الجوهر ، ولا يجب ان ينكر من احوال التدبير امور غير معهودة فههنا نوادر وعجائب اسبابها مثل هذا الذى وصفنا»

ثم قال فى فصل آخر بعد كلام من هذا الباب : «وسمعت أن طبيباً حضر مجلس ملك من السامانيين و بلغ من قبوله له ان أهّله لمواكلته على المائدة التى توضع له فى دار الحرم ' ولا يدخلها من الذكور داخل ، وانما يتولى الخدمة بعض الجوارى فبينا جارية تقدم الخوان وتضعه اذ قوستها ريح ومنعتها الانتصاب و كانت حظية عند

---

(١) لكون علمه فعليا —ص قدمه.

الملك ، فقال للطبيب : عالجها في الحال على كل حال، فلم يكن عند الطبيب تدبير طبيعي في ذلك الباب يشفي بلامهلة ، ففزع الى التدبير النفساني وامران يكشف شعرها فما اغنى ، ثم امران يكشف بطنها فما اثر، ثم امران يكشف عورتها. فلما حاولت الجواري ذلك نهضت فيها حرارة قوية اتت على الريح الحادثة تحليلاً فانزعجت مستقيمة سليمة».
(انتهت عباراته بالفاظه) .

(الفصل ١٤)

في استيناف القول في استجابة الدعوات بوجه تفصيلي و دفع الاشكال المورد فيها

اما استبان لبصيرتك استناد الموجودات كلها الى ارادة الله وقدرته وعنايته التي هي علمه بوجه الخير في النظام وارتباط اجزاء النظام بعضها ببعض وترتب المسببات على الاسباب فمن جملة اسباب الكون وعلله وجود الداعي ودعاؤه ، فكما ان من اسباب حصول الفعل وجود زيد مثلاً وعلمه وقدرته وارادته واختياره ، فكذلك الدعاء والطلب من الله والالحاح والتضرع من جملة اسباب الانجاح وحصول المراد والمقترح باذن الله وملكوته .وان الدعاء بما يقرع باب الملكوت ويؤثر في اسماع الملكوتيين ، كما مر ذكره في الفصل السابق من وجود جوهر نفساني في عالم السموات متأثر مؤثر في عالم الارض بتسخين بارد ، وتبريد حار ، وتحريك ساكن ، وتسكين متحرك ، وتبديل عنصر بعنصر بامداد له من فوق واعانة له من اشعة الجواهر العقلية ، منفعل مما يشاهد من احوال هذا العالم من تطرق الآفات والعاهات او لم ينجبر بما يؤدي الى الخير والصلاح ، فيحدث في ذاته وعقله المنفعل معقول الامر الذي به يدفع الشر ويحصل الخير. فذلك الجوهر - كما مر - ليس عقلاً فعالاً محضاً حتى لايؤثر فيه شيء ، ولامنفعلاً محضاً حتى لايؤثر في شيء ولو بامداد واعانة مما فوقه ، بل فاعل فيما دونه بوجه ، ومنفعل ايضاً مما دونه بوجه ، فلا يبعد ان يتأثر من دعوات المضطرين و استغاثة الملهوفين فيجيب دعائهم باذن الله ، ويقضي حاجاتهم ، وينجح طلباتهم ، وقد اشرنا سابقاً الى أن الذي يمتنع

علیه التغیر و الانفعال من کل وجه هو عالم الامر الکلی العقلی ، و کذا الذی ثبت و تحقق عند القوم أن العالی لا یلتفت الی السافل انما یراد به العالی من کل وجه ، او العالی من جهة علوه واما الجوهر النفسانی ـ وان کان من السماویات ـ فیمکن ان ینفعل عن احوال بعض الارضیات سیما النفوس الناطقة الشریفة منها فیلتفت الی انجاح طلبتها واجابة دعواتها ، وهذا لا ینافی کونه عالیاً علیها من جهة اوجهات اخر فما ورد فی کلام «الشیخ» فی «التعلیقات» حیث قال : «وقد یتوهم ان السماویات تنفعل عن الارضیات ، وذلك انا ندعوها فتستجیب لنا ، ونحن معلولها وهی علتنا ، والمعلول لا یفعل فی العلة البتة ، وانما سبب الدعاء من هناك ایضاً ، لانها تبعثنا علی الدعاء وهما معلولا علة واحدة». فمنظور فیه کما اشرنا الیه ، فلا تکن من حزب المقلدین الذین لا یعرفون الحق الا بالرجال .

واما الاشکال بان ما یرام بالدعاء والطلب و السؤال و الالحاح لانجاح نیله واعطاء فعله ان کان مما جری قلم القضاء الازلی بتقدیر وجوده و ارتسم لوح القدر الالهی بتصویر ثبوته فما الحاجة الی تکلف الطلب فیه وتجشم السؤال له وان لم یجر به القلم ولم ینطبع به اللوح فلم الدعاء وما فائدة الطلب ؟ لما یمتنع فیه حصول المدعی ونیل المبتغی فمندفع بان الطلب و الدعاء (١) ایضاً مما جری به قلم القضاء . و انسطر به لوح القدر من حیث انهما من العلل والشرائط لحصول المطلوب المقضی المقدر .

---

(١) وایضا الطلب والدعاء من أسباب سعادتك من جهة تذکرك الله (تعالی) ولهذا اوحی الی موسی (ع) ان یسئل الله (تعالی) ویطلب منه حتی ملح طعامه ونعم ما قیل :

هر چند دعا کنی اجابت نکنم زیرا که مراد من از آن زاری تست

فلو طلبت الصحة البدنیة (مثلا) فی دعائك و لم یقض وطرك لم یر البر الرؤف الذی هو ارحم من ابیك الشفوق مصلحتك فیها ، ومع ذلك حصل لك الصحة الباطنیة لنفسك الناطقة ، حیث انها کمادة ساذجة فی اول الامر وشیئیة الشیء بالصورة ، وای نسبة بین ان یصیر اسماؤه الحسنی و صفاته العلیا صورة ذاتك و بین ان یصیر صور الکائنات الداثرة صورة ذاتك؟

ده بود آن نه دل که اندر وی گاو و خر باشد و ضیاع و عقار . منه قده .

وبالجملة فكلما قضى وقدر حصول امر من الامور فقد قضى وقدر حصول اسبابه وشرائطه ، والا ، فلا اذا اراد الله شيئاً هيأ اسبابه . و من جملة الاسباب لحصول الشيء المدعو له دعاء الداعي و تضرعه و استكانته . بل نسبة الادعية و التضرعات الى حصول المطالب و نيل المآرب فى الاعيان كنسبة الافكار و التأملات الى حصول النتايج و العلوم فى العقول و الاذهان . فثبت أن الادعية و الاذكار جدول من جداول بحار القضاء و ساقية من سواقى انهار القدر «قال الشيخ» فى تعليقاته : «سبب اجابة الدعاء توافى الاسباب معاً للحكمة الالهية وهى ان يتوافى سبب دعاء رجل (مثلا) فيما يدعو فيه وسبب وجود ذلك الشيء معاً عن البارى تعالى. فان قيل: فهل كان يصح وجود ذلك الشيء من دون الدعاء وموافاته لذلك الدعاء ؟ قلنا: لا ، لان علتهما واحدة وهو البارى وهو الذى جعل سبب وجود ذلك الشيء الدعاء كما جعل سبب صحة هذا المريض شرب الدواء ومالم يشرب الدواء لم يصح . فكذلك الحال فى الدعاء وموافاة ذلك الشيء له فلحكمة ما توافيا معاً على حسب ما قدر و قضى ، فالدعاء واجب وتوقع الاجابة واجب. فان انبعاثنا للدعاء يكون سببه من هناك ويصير دعاؤنا سبباً للاجابة وموافاة الدعاء لحدوث الامر المدعو لاجله وهما معلولا علة واحدة وربما يكون احدهما بواسطة الاخر».

وقال ايضاً : «اذا لم يستجب الدعاء لذلك الرجل. و ان كان يرى أن الغاية التى يدعو لاجلها نافعة - فالسبب فيه أن الغاية النافعة انما تكون بحسب نظام الكل لا بحسب مراد ذلك الرجل . و ربما ، لايكون الغاية بحسب مراده نافعة فلذلك لا يصح استجابة دعائه».

وقال ايضاً : «والنفس الزكية عند الدعاء قد يفيض عليها من الاول قوة تصير بها مؤثرة فى العناصر فتطاوعها العناصر متصرفة على ارادتها (١). فيكون ذلك اجابة الدعاء . فان العناصر موضوعة لفعل النفس فيها واعتبار ذلك فى ابداننا صحيح، فانا

---

(١) كيف ؟ وارادتها صارت منطوية فى ارادة الله الفعالة اذ تركت ما تريد لما يريد ، و يفعل ما يشاء ويختار ما يريده - ن قده

ربما تخيلنا شيئاً فيتغير ابداننا بحسب مايقتضيه احوال نفوسنا وتخيلاتها».

وقال ايضاً : «وقد يمكن ان يؤثر النفس في غير بدنها كما تؤثر في بدنها ، و قد تؤثر النفس في نفس غيرها كما يحكى عن الاوهام التي تكون لاهل الهند ان صحت الحكاية ، وقد يكون المبادى الاول تستجيب لتلك النفس اذا دعت فيما تدعو فيها اذا كانت الغاية التي تدعو فيها نافعة بحسب نظام الكل».

وقال ايضاً : «كل دعاء فانه لايمتنع ان يستجاب ووجه اللاامتناعية انه يكون معلوماً للاول وان كان بواسطة الداعي و كلما يكون معلوماً له فانه كان اذا لم يكن هناك معلوم آخر يمانعه ، ومعنى ممانعة المعلوم الاخر الذي يمانعه هو (مثلا) ان يكون داع يدعو على انسان بالبوار ، و بواره يتم بفساد مزاجه و يكون معلوماً له ايضاً من جانب آخر أن ذلك المزاج يجب ان يكون صحيحاً . فلا يصح ان يكون الدعاء مستجاباً».

وقوله : «من جانب آخر» اي من اسباب ذلك المزاج وان علم من اسبابه انه لايجب ان يكون صحيحاً كان الدعاء مستجاباً فلا يكون هناك ممانعة معلوم آخر ولذلك يجب ان لايدعو احد على احد ، فانه لامحالة قد علم في سابق علمه ان هذا الداعي يدعو فاذا دعا دل على انه كان معلوماً له (١) و كل ما كان معلوماً له فلا يمتنع وجوده .

وقال ايضاً : « الاول هو سبب في لزوم المعلومات له ووجوبها عنه ، لكن على ترتيب وهو ترتيب السبب والمسبب فانه مسبب الاسباب وهو سبب معلوماته ، فيكون بعض الشيء مقدماً علميته له على بعض ، فيكون بعض الشيء مقدماً علمه له على بعض فيكون بوجه ما علة لان عرف الاول معلولها ، وبالحقيقة فانه علة كل

---

(١) اذ للداعي عقد قلب على ان المدعو سيكون، وكل ما يكون فهو معلول علمه (تعالى) و لاسيما ان الداعي الذي يستجاب دعوته ينبغي ان يكون جازما بوقوع المدعو ، ثم ههنا مقدمة مطوية بعد قوله «فلا يمتنع وجوده» هي ان هذا رجم بالغيب ، لانه ادعاء تطابق علم الداعي لعلم الحق تعالى، وليس كذلك اذ لعله يمانعه معلوم آخر كما مر ـ س قده.

معلوم(١) وسبب لان علم كل شيء ، ومثال ذلك انه علة لان عرف العقل الاول ، ثم ان العقل الاول هو علة لان عرف لازم العقل الاول ، فهو وان كان سبباً لان عرف العقل الاول ولوازمه فبوجه صار العقل الاول علة لان عرف الاول لوازم ذلك العقـل الاول ، و الامر فى الدعاء كذلك فانه بالحقيقة هو السبب فى دعاء الداعى وسبب الداعى ثم ان الداعى هو سبب لان عرف دعاؤه فانه بواسطته يكون الدعاء معلوماً له فيكون الداعى بوجه ما سبباً لان عرف الاول دعاؤه ، وليس يؤثر الداعى بالحقيقة فى الاول ، بل هو بالحقيقة المؤثر لا الداعى» انتهى كلامه فى التعليقات .

وستعلم من ذى قبل حيث يحين حينه حسبما ذهب اليه الحكمـاء ان نفوس الافلاك ومافيها عالمة بلوازم حركاتها واغراضها واشواقها ودواعيها وان كل مايوجد(٢) فى هذا العالم من الجواهر والاعراض والصور والمواد مقدر بهيئته وشكله ومقداره فى عالم آخر متوسط بين العالمين : عالم العقول المحضة و الصور العقلية ، و عـالم الاجسام الطبيعية و الصور المادية وقد بين « الشيخ» فى سائر كتبه (كالشفـا و الاشارات) أن النفوس السماوية ومافوقها عالمة بالجزئيات ، وان التصورات والارادات المتجددة فى هذا العالم لها اسباب سماوية وارضية تتوافى فتتأدى اليها وتوجبها ، و كذلك الامور الطبيعية غير الراهنة الكائنة بعد مالم تكن ، وكذلك القسريات ، و ان لازدحام هذه العلل(٣) و تصادمها واستمرارها نظاماً ينجر تحت الحركة السماوية، فاذا علمت السماويات الاوائل منها بماهى اوائل وبهيئة انجرارها الى الثوانى علمت الثوانى لامحالة، وأن التصورات السماوية ما كان منها اولى واخلق فى نظام الوجود

---

(١) لان جميع الصور المرتسمة من صقعه ، فانها صنعته . وايضا صانع ، آلات صنعه من ذاته لايحتاج الى غيره -س قده.

(٢) الاول مذهب المشائين ،وهذا مذهب الاشراقيين -س قده.

(٣) اى العلل الارضية سلسلة تحت سلسلة العلل السماوية واذا علمت النفوس السماوية الاوائل اى العلل سماوية كانت او ارضية علمت الثوانى اى المعلولات اذ العلم بالعلة علة للعلم بالمعلول -س قده.

واحرى واصلح يفيضه البارى الاول و يوجده .

قال: «وقد اتضح لك ان لنفوس الاجرام السماوية ضرباً من التصرف فى المعانى الجزئية (١) على سبيل ادراك غير عقلى محض ، وأن لمثلها ان يتوصل الى ادراك الحادثات الجزئية. وذلك يمكن بسبب ادراك تفاريق اسبابها الفاعلة و القابلة الحاصلة من حيث هى اسباب ، وما تتأدى اليه ، وانها دائماً تنتهى الى طبيعية او ارادية موجبة ليست ارادية فاترة (٢) غير حاتمة ولا جازمة ولاتنتهى الى القسر فان القسر اما قسر عن طبيعة واما قسر عن ارادة واليها ينتهى التحليل فى القسريات اجمع . ثم ان الارادات كلها كائنة بعد ما لم تكن ، فلها اسباب تتوافى فتوجبها فليس توجد ارادة بارادة و الا لذهب الى غير النهاية ، ولا عن طبيعة للمريد و الا للزمت الارادة مادامت الطبيعة، بل الارادات تحدث بحدوث علل هى الموجبات ، و الدواعى يستند الى ارضيات و سماويات وتكون موجبة ضرورة لتلك الارادات ، واما الطبيعة فانها ان كانت راهنة فهى اصل ، وان كانت قد حدثت فلا محالة انها تستند الى امور سماوية وارضية عرفت جميع هذا وان لازدحام هذه العلل وتصادمها و استمرارها نظاماً ينجر تحت الحركة السماوية ، فاذا علمت الاوائل وهيئة انجرارها الى الثوانى علمت الثوانى ضرورة فمن هذه الاشياء علمت أن النفوس السماوية و ما فوقها عالمة بالجزئيات و اما مافوقها فعلمها بالجزئيات على نحو كلى ، و اما هى فعلى نحو جزئى

---

(١) اى لها القوة المتصرفة ،ولها ادراك المعانى الجزئية وادراك الصور الجزئية كما ان لها ادراك المعانى الكلية ايضا وادراك العقول المجردة ،التى يحصل لها التشبه بها اذ كما ان لها نفوسا جزئية منطبعة لها نفوس كلية عاقلة ،الا ان الكلام هيهنا فى علمها بالجزئيات «س قده».

(٢) اى مجرد شوق وقوله «غير حاتمة» اى غير عازمة كما ذكرنا سابقا ان الشوق يصير عزما اولا وهو توطين النفس على أحد الامرين بعد سابقة التردد ،والعزم يشتد حتى يصير جزما و يزول التردد بالكلية ،ولكن قد لا يقارن الفعل ثم ربما يزول العزم والجزم لزوال شرط او وجود مانع للفعل مثلا بخلاف الارادة الموجبة اذ لا يتخلف الفعل منها، وهو الجزء الاخير من العلة التامة ويسميها المتكلم قصدا .ثم انما حصر «الشيخ» اسباب الجزئيات فى الطبيعية والارادية مع ان الاسباب القسرية ايضا شىء لاعتقاده بان القاسر ايضا اما ارادة او طبع «س قده» .

كالمباشر (١) او كالمتأدى الى المباشر او المشاهد بالحواس فلا محالة انها تعلم ما يكون ، ولا محالة انها تعلم فى كثير منها الوجه الذى هو اصوب والذى هو اصلح واقرب من الخير المطلق من الامرين الممكنين وقد بينا ان التصورات التى لتلك العلل مباد لوجودات تلك الصور ههنا اذا كانت ممكنة و لم تكن هناك اسباب سماوية تكون اقوى من تلك التصورات ، و اذا كان الامر كذلك وجب ان يحصل ذلك الامر الممكن موجوداً لا عن سبب ارضى ولا عن سبب طبيعى (٢) فى السماء بل (٣) عن تأثير بوجه ما لهذه الامور فى الامور السماوية ، وليس هذا بالحقيقة تأثيراً ، بل التأثير لمبادى وجود ذلك الامر من الامور السماوية ، فانها اذا عقلت الاوائل عقلت ذلك الامر ، واذا عقلت ذلك الامر عقلت ماهو الاولى بان يكون ، و اذا عقلت ذلك كان ، اذ لامانع فيه الاعدم علة طبيعية ارضية اووجود علة طبيعية ارضية ، و اما عدم العلة الطبيعية الارضية مثلا ان يكون ذلك الشىء هو ان يوجد حرارة فلا يكون قوة مسخنة طبيعية ارضية ، فتلك السخونة تحدث للتصور السماوى بوجه كون الخير فيه ، كما أنها تحدث فى ابدان الناس عن اسباب من تصورات الناس وعلى ما عرفته فيما سلف . واما مثال الثانى فان يكون ليس المانع عدم سبب التسخين فقط ، بل وجود المبرد فالتصور السماوى للخير فى وجود ضد مايوجبه المبرد فى ذلك ايضاً يقسر المبرد كما يقسر تصورنا المغضب السبب المبرد فينا ، فيكون الحر فيكون اصناف

---

(١) مثل المشاعر الظاهرة «او كالمتأدى الى المباشر» مثل الحس المشترك «او المشاهد بالحواس» مثل النفس المشاهدة للجزئيات بالحواس -س قده.

(٢) اى ولا عنه فقط ، بل عن علم وشعور له بالممكن ، والاسباب الطبيعية السماوية اوضاعها ، اوالمقصود هنا انه قد يكون الشىء عن التصورات وعلومها الفعلية لا عن الاسباب الطبيعية كما يصرح به فى التنظير -س قده.

(٣) كلمة «بل» للترقى لا للاضراب والمعطوف عليه لكلمة «بل» . كما الكلمة «لا» فى قوله «لا عن سبب» مقدر ، لوضوحه ، اى : موجودا عن التصورات لا عن كذا . و ايضا عن تأثير ما لهذه المدعوات بل عن كذا . والمراد ان الاسباب القابلة الكونية باستعداداتها واستدعائاتها مدخلية فى التكونات لكون التأثير الحقيقى للعلويات كما مر من التعليقات -س قده.

هذا القسم احالات لاموراً طبيعية او الهامات تتصل بالمستدعى او بغيره اواختلاطاً من ذلك يؤدى واحد منها اوجملة مجتمعة الى الغاية النافعة ، ونسبة التضرع الى استدعاء هذه القوة نسبة التفكر الى استدعاء البيان وكل يفيض من فوق . وليس هذا هو منبع التصورات السماوية ، بل الاول الحق يعلم جميع ذلك على الوجه الذى قلنا انه يليق به ، ومن عنده يبتدى كون ما يكون ولكن بالتوسط وعلى ذلك علمه، فبسبب هذه الامور ما ينتفع بالدعوات والقرابين وخصوصاً في امر الاستسقاء وفى امور اخرى ولهذا ما يجب ان يخاف المكافاة على الشر ويتوقع المكافاة على الخير فان في ثبوت حقية ذلك مزجرة عن الشر وثبوت حقية ذلك يكون بظهور آياته ، وآياته هي وجود جزئياته وهذه الحال معقولة عند المبادى فيجب ان يكون لها وجود ، فان لم يوجد فهناك شر لا ندركه اوسبب آخر يعاوقه ، وذلك اولى بالوجود من هذا ، ووجود ذلك ووجود هذا معاً من المحال» .

ثم قال :«واذا شئت ان تعلم ان الامور التي عقلت نافعة مؤدية الى المصالح قد اوجدت في الطبيعة على النحو من الايجاد الذى علمته وتحققته فتأمل حال منافع الاعضاء في الحيوانات و النباتات وان كل واحد كيف خلق ؟ وليس هناك سبب طبيعي ، بل مبدأه لا محالة من العناية على الوجه الذى علمت ، فكذلك ، فصدق بوجود هذه المعاني فانها متعلقة بالعناية على الوجه الذى علمت العناية تعلق تلك» .

ثم قال:« و اعلم ان السبب في الدعاء منا وفي الصدقة و غير ذلك و كذلك حدوث الظلم والاثم انما يكون من هناك ، فان مبادى جميع هذه الامور تنتهي الى الطبيعة والارادة والاتفاق ، والطبيعة مبدأها من هناك ، والارادات التي لنا كائنة بعد ما لم تكن ،وكل كائن بعد ما لم يكن فله علة ، فكل ارادة لنا فلها علة وعلة تلك الارادة ليست ارادة متسلسلة في ذلك الى غير نهاية ، بل امور تعرض من خارج ارضية و سماوية ، والارضية تنتهي الى السماوية ، و اجتماع ذلك كله يوجب وجود الارادة ، واما الاتفاق فهو حادث من مصادمات هذه ، فاذا حللت الامور كلها استندت الى مبادى ايجابها منزلة من عند الله ، والقضاء من الله (سبحانه وتعالى) هو الوضع الاول البسيط،

و التقدير هوما يتوجه اليه القضاء على التدريج كأنه موجب اجتماعات من الامور البسطة التي تنسب من حيث هي بسيطة الى القضاء والأمر الالهي الاول» انتهت عبارته.

اقول: قد تتبعنا كلمات «الشيخ» وعباراته لمافيها من فوائد جمة في كيفية ربط الاشياء الكائنة والمتجددة بارادة الله وعلمه وعنايته المبراة عن وصمة التغير و الانفعال وعن نقيصة الغرض والالتفات الى السوافل وان كان المذكور من كلماته ـما لاينفي من التدريج عليه والمتمم لنفس وجهين ،الاول ان في كلامه مماحصيا(١،٢)

---

(١) اقول :لعل تحاشيه عن انفعال السماويات عن الارضيات بماهي ارضيات ، واما من انفعال السماويات عن شيء في الارضيات فوق السماويات و الارضيات حامل للخلافة الكبرى مخلوق لاجله الكل فلعله لايتحاشى عنه .

(٢) في أطراف ماذكراه (رحمهما الله) مناقشات يسيرة تجرى مجرى التوضيح والتقرير ، لكن الذي يهمنا هو ان نتذكر ان هذه التفاصيل مبنية على اصول فلسفية برهن عليها في الفلسفة، واخرى طبيعية مأخوذة من الطبيعيات اوالرياضيات على نحو الاصول الموضوعة كوجود الافلاك الكلية والجزئية المتحركة بحركات ارادية دائمة ،وكونها ذوات نفوس دراكة، وانتهاء التركيبات السفلية الى عناصر أربعة ، و غيرذلك، وقد انهدمت أركانها اليوم عن الابحاث العلمية الحديثة .

والذى ينبغى ان يقال بالبناء على اصولنا المبرهن عليها فى هذا الفن ـ مع الغض عن تلك الاصول الموضوعة ـ في استجابة الدعوات ونوادر الحوادث ومايشابهها من الامور على سبيل الاجمال: انه من الثابت أن للوجود عوالم ثلاثة كلية مترتبة طولا :وهى عالم المادة ،والمثال والعقل المجرد، والحوادث المادية معلولة للمثال ، وهو معلول للعقل والنفوس الداعية اذا أمعنت في دعوتها بالتضرع والسؤال استعدت للاتحاد بعلل حوائجها في عالم المثال ، ثم في العقل فأثرت في المادة بالتصرف فيها وتصريفها نحو ما تريده وتسأله وهو استجابة الدعاء ،هذا و ينظير من هذا البيان يمكن توجيه الكرامات وخوارق العادات.

وأما البلايا والمصائب العامة (كالسيول و الزلازل ونحوها مما يحدث عذاباً او نكالا للعامة) فالوجه فيها أن النظام العام الجارى في الكون نظام واحد مرتبط الاطراف ومتوافق الاجزاء وبه يرتبط الانظمة الخاصة الجزئية الحاكمة في كل نوع نوع ،وذلك يكشف عن نوع ـ

عن ان ينفعل كل مافي السماويات عن شيء مما في الأرضيات . ونحن كثيراً ماحكى لنا وشاهدنا نزول الغيث و حدوث مثل الزلزلة والخسف و نظائرهما من الرحمات الالهية والعقوبات القهارية مقارنة لادعية اهل الدعوات واقتراح ارباب الحاجات و امثال ما يحكى عن الانبياء والأولياء (عليهم السلام) مما يجزم العقل بان في طبقة من المبادى السماوية وضرب من ملائكة الله ارادة حادثة وانفعالا من بعض احوال النازلين في عالم الأرض(١) ، واستماعاً لدعوتهم ، والتفاتاً الى اجابتهم ، كما دل عليه كثير من الآيات القرآنية دلالة صريحة غير قابلة للتأويل مثل قوله تعالى مخاطباً «لنوح» ﷺ : «ان اصنع الفلك باعيننا(٢) ووحيننا» «لموسى وهرون» عليهما السلا

--من الوحدة بين أجزاء الكون، فلاستقامة حال كل من الاجزاء وفسادها تأثير في استقامة حال الباقي وفسادها ، ومقتضى طبيعة كل ان تقتضى في مسيرها مايوافقها وتستقيم بحالها وأن يقاوم مايوجب خلاف ذلك كما أن البدن يمشي تحت نظام تقتضيه طبيعته وتنظمه نفسه،واذا فسدت حال بعض أعضائه الفعالة اختلت بذلك أنظمة سائر الأعضاء ، فقاومته الطبيعة واخذت في علاجه، فان صلحت حاله واستقامت فيها،والأاهلكته اوهلكت الطبيعة، ثم ان السنة الاجتماعية الجارية في النوع الانساني وان كانت قوانين عملية اعتبارية غير حقيقية لكنها تنتهي بالاخرة الى الحقيقة ، فالطبيعة الانسانية بفطرتها الالهية تقتضى لهذا النوع غاية و سعادة وتهديه الى سنن وأحكام تتوسط بينه وبين سعادته وتصلح بالعمل بها حاله،وهي الدين الحق فللدين الحق ارتباط بالكون العام من جهة ارتباط طبيعة الانسان وفطرته بسائر أجزاء الكون ، فلفساد السنة الدينية بين الناس بشيوع الظلم والمعصية أثر في سائر أجزاء الكون العام ،فمن الضروري أن تقاومه طبيعة الكل والعلل الحاكمة في سائر الاجزاء بالعلاج فان صلح ،والاعقبه بالدمار والهلاك اوالنكال على حسب الاقتضاء والاستعداد ،وينتهي هذه العلل الى علل مثالية ثم عقلية ـ ط مد ظله.

(١) ان قلت :لاانفعال ،لان علم النفس الكلية بهذه فعلى من جهة علمها اولا باوضاعها التي هي العلل لهذه الكائنات من الدعوات و التضرعات .قلنا : المراد الادراك الذى بعد وقوعها المتصل بالادراك السابق لاسبابها ،وهذا الادراك المقارن شرط ايضا،وهذا كادراكك حركتك قبل وقوعها ومع وقوعها ـ س قده .

(٢) هي النفوس السماوية ،ووحيناء تصوراتها ـ س قده .

«لاتخافا انى معكما اسمع و ارى(١)» وللخاتم عليه وآله السلام « فاذا قرأناه فاتبع قرآنه ثم ان علينا بيانه» .

«و الثانی» ان «الشيخ» لم يذهب الى ان موجودات هذا العالم بحقائقها و مهياتها موجودة فی عالم اعلى من هذا العالم وجوداً صورياً مجرداً عن المواد ونقائصها و امكاناتها و شرورها و اعدامها وظلماتها ، بل انكر على الذاهبين الى اثبات تلك الصور المفارقة كـ«افلاطن» و«سقراط» ومن قبلهما من اساطين العلم والحكمة وقد سبق منا اثباتها (٢) بالبيان الحكمی والحجة البرهانية . فكان عليه ان يحقق الامر (٣) فی هذا المقام و يعلم السر فی ارتباط هذه الامور الكائنة بما فی عالم القدر و مطابقتها اياه ومحاذاتها له تطابق النعل بالنعل وحذو القذ بالقذ . و كذا القياس فی ارتباط ما فی عالم القدر لما فی عالم القضاء البسيط ومحاذاته اياه واتحاده فيه ،ولم يتيسر له ذلك اصلا لانكاره اتحاد العاقل البسيط بجميع المعقولات ، و ذهوله

---

(١) هما علمه بالجزئيات فی مقام النفوس الفلكية ايضا -س قده.

(٢) قد تقدم وجه المناقشة فيها ، لكن ذلك لاينافی اثبات ما فی هذا العالم الادنى من الموجودات وآثارها فی مافوقها من العوالم من جهة لزوم التطابق فی مراتب الوجود، ففی عالم المثال صور موجودات عالم المادة و آثارها على حسب مايليق به، وفی عالم العقل ما فی عالم المثال - ط مدظله

(٣) ان قيل : كيف لم يحقق الامر؟ وهو قائل بوجود الصور الجزئية للاشياء فی النفوس المنطبعة الفلكية وبوجود الصور الكلية فی العقل ومافوقه.

قلت: نعم ولكن لايعلم من مجرد هذا وجود حقائق الاشياء وماهياتها ولاسيما مع تصريح كثير من «المشائين» بعرضية الصور وكونها كيفيات .ومن الممتنعات عندهم كون بعض افراد حقيقة واحدة جوهرا وبعضها عرضا وبعضها ماديا وبعضها مجردا ،كيف و«الشيخ الاشراقی» القائل بكلا قسمی الصور ای المثل النورية والمثل المعلقة المستفرغ وسعه فی احياء هذه الطريقة يقول المصنف(قده) عليه: انه لم يعلم من كلامه ان المثل النورية الافلاطونية هی امثال للانواع الطبيعية اومثالات مناسبات لها؟ كما مر فی السفر الاول ،وقد ذكر هذا البحث فی كثير من كتبه وحينئذ فكيف يكون حال من ينادی بعرضيتها ؟ -س قده .

عن كون البسيط الحقيقي يجب ان يكون كل الاشياء لايعزب عنه شيء في الارض ولافي السماء ، ولهذا كان عنده علم البارى بالاشياء عبارة عن اعراض ورسوم متكثرة قائمة بذاته ، وكان يعتذر عن ذلك بان تلك العلوم وان كانت اعراضاً قائمة به لكن ذاته لاينفعل منها ولا يستكمل بها ، لانها لوازم متأخرة وجودها عن وجود الذات ' بل كماله ومجده في ان يصدرهى عنه ، لافي ان يوجدهى له ' وقد علمت بما في ذلك من القصور والخلل والله ولي الجود والفضل .

الموقف الخامس

في كونه تعالى حيا

الحيوة التى تكون عندنا في هذا العالم تتم بادراك وفعل ، والادراك في حق اكثر الحيوانات لايكون غير الاحساس و كذا الفعل لايكون الا التحريك المكاني(١) المنبعث عن الشوق ، و هذان الاثران منبعثان عن قوتين مختلفتين : احديهما مدركة ' والاخرى محركة فمن كان ادراكه اشرف من الاحساس - كالتعقل و نحوه - وكان فعله ارفع من مباشرة التحريك - كالابداع و شبهه - لكان اولى باطلاق اسم الحيوة عليه بحسب المعنى . ثم اذ كان نفس ما هو مبدء ادراكه بعينه نفس ما هو مبدء فعله - من غير تغاير حتى يكون ادراكه بعينه فعله وابداعه - لكان ايضاً احق بهذا الاسم ' لبرائته عن التركيب ، اذ التركيب مستلزم للامكان والافتقار لاحتياج المركب في قوام وجوده الى غيره . والامكان ضرب من العدم - المقابل للوجود - والموت - المقابل للحيوة - والدثور المقابل للبقاء ' فالحي الحقيقي ما لايكون فيه تركيب قوى وقد صح ان واجب الوجود بسيط الحقيقة احدى الذات و الصفة ، فرداني القوة و القدرة ' وان نفس تعقله للاشياء نفس صدورها عنه ' وان معنى واحداً بسيطاً منه عقل

---

(١) هذا ايضا بحسب الغلبة ، فان التحريك الوضعي والكيفي والكمي وغيرها لها دخل في الافعال - ط مدظله .

للكل ومنشأ للكل . فهواحق واليق باسم الحيوة من جميع الاحياء ، كيف ؟! و هو محيي الاشياء و معطي الوجود و كمال الوجود . كالعلم و القدرة لكل ذي وجود وعلم وقدرة .

واعلم ان الصورة الادراكية - التي تحدث فينا فتصير سبباً للصورة الموجودة الصناعية - لو كانت نفس وجودها كافية لان تتكون منها الصورة الصناعية بان يكون الصورة الادراكية هي بالفعل مبدء لماهي صورة له لكان الادراك فينا بعينه هو القدرة ، فكنا قادرين من حيث انا عالمون وكان معلومنا ومقدورنا ذاتاً واحدة بلاتغاير واختلاف، ولكن ليس كذلك. بل كثيراً ما ندرك اشياء ونشتاقها ولاقدرة لنا على تحصيلها: والذي يمكننا تحصيله ايضاً (كالكتابة مثلا) لايكفي في تحصيلنا اياه في العين نفس ادراكنا له ، ولكن يفتقر مع ذلك الى ارادة متجددة منبعثة من قوة شوقية تتحرك وتنبعث منهما معاً القوة المحركة المزاولة فتحرك هذه القوة الفاعلة المزاولة الاعصاب والالات العضوية. ثم تحرك تلك الآلات الطبيعية الالات الخارجية. ثم تحرك المادة الموضوعة لصناعتنا كالقرطاس او اللوح في هذا المثال ، فلاجرم لم يكن نفس وجود الصور العلمية قدرة ولا ارادة ، بل كان القدرة فينا عند المبدء المحرك . بل وليست الارادة ايضاً قدرة ولا القدرة ايضاً فعلا ، بل امكان فعل وقوة تحصيل ، وتلك الصورة محركة للشوق والارادة ، وهما محركان للقدرة ، وهي محركة للالة المحركة للقابل المتحرك ، فتكون محركة لمحرك المحرك للشيء المتحرك وكل من هذه المحركات ايضاً لايحرك غيره الاو يتحرك بعينه لكون الجميع مشوباً بالقصور والنقيصة والعدم .ولوفرض واحد منها تاماً قوياً في بابه لاكتفى عن غيره في باب الفعل والايجاد ، فالتصور الادراكي (مثلا) لوكان شديد الوجود قوي الحصول لكان بعينه مرجحاً وداعيا للفعل وموجباً لافاضته في العين ، وكان بعينه ارادة وقدرة ، وقد سبق القول بان علمه بالنظام الاتم هو بعينه الارادة التي له ، وتحقق ايضاً أن القدرة التي له هي كون ذاته عاقلة للكل عقلا هو مبدء الكل لامأخوذاً عن الكل - وعقلا هو وجود ذاته وعين انيته لاامر زائد على وجوده وهويته، وان هذا العقل الاول هو بعينه الارادة الازلية الخالية عن شوب غرض ولمية سوى نفس

تلك الارادة التي يتبعها وجود الموجودات ، كما يتبع عشق شيء عشق لوازمه وآثاره ، فمن احب شخصاً (مثلا) احب جميع لوازمه وآثاره و افعاله على سبيل التبعية ، فالله يحب كل شيء مجعول منه تبعاً لمحبة ذاته . **فهذه هي ارادته العالية عن الشين** ،ومن اعتقد غير ذلك في حق ارادة الله فقد عدل عن منهج الصواب ، وألحد في صفاته واسمائه فهكذا يجب ان يحقق معنى الحي في حقه اعني الدراك الفعال ،فالادراك كما علمت والفعل كما علمت كلاهما شيء واحد مبدء أو اضافة او اثر أ.ه قد سبق ان الصفات الاولية للواجب كما انها كلها موجودة بوجود واحد يستحق هذه الاسماء من جهة صدق معانيها عليه فكذلك الاضافية كلها ترجع الى اضافة واحدة يستحق الاسماء الاضافية، لصدق معانيها عليها. فكما ان وجوداً واحداً في حقه علم وقدرة وحيوة فكذلك اضافة ذلك الوجود الى المجعولات عالمية و خالقية ورازقية وصانعية وارادة وجود وغير ذلك . فانك اذا تفطنت بما مر من الاصول وحققت الصفات الواجبية علمت ان الصفة الاولى لواجب الوجود هي أنه انّ وموجود (١ ـ ٢) بحت لايشوبه مهية ولا نقص

(١) انت تعلم ان الوجود الحقيقي البحت ذاته ، فاطلاق الصفة اما من باب المشاكلة للصفات الاخرى واما باعتبار نفس المفهوم العنواني مع قطع النظر عن المعنون ،وفي المنطق يطلق الوصف العنواني على انسانية الانسان مثلا ،والحق ان المراد من الصفة :الصفة السلبية ، اى انه ليس لماهية. وذكر الموجود البحت من باب ذكر الموصوف مع صفته وهو مثل قوله هذا الوجود مسلوبا عنه المشارك في الجنس، والمراد من الجنس معناه اللغوي اذ الواحد معناه انه لامشارك له في النوع ،ولازمه ثم صدق السلب هنا باعتبار انتفاء الموضوع في نفسه ،فيكون في ذكر الجنس اللغوي اشارة الى نفي مطلق الشريك مجانساً كان اومماثلا اومشابها او مساوياً اومناسباً اوغير ذلك ـ س قده.

(٢) الاصول الماضية المبتنية على أصالة الوجود ووحدته التشكيكية تأبى أن يعد الوجود وصفاً له (تعالى) كالعلم والقدرة والحياة ،بل الوجود البحت هناك بحذاء مفهوم الذات والهوية كما ان علمه وقدرته وغيرهما بحذاء مفاهيم الصفات من العلم والقدرة وغيرهما ،وهذا غير كون الصفات عين الذات والذات عينها، وذلك ان البراهين المثبتة للذات هي التي تثبت الوجود البحت ،فالمراد بهما واحد، كما ان مصداقهما واحد بخلاف مايثبت العلم والقدرة مثلا،فانهما يثبتان بعد ثبوت الذات فمفهوماهما غير مفهوم الذات وان كانت واحدة مصداقا فلاتغفل ـ ط مد ظله.

وامكان بوجه من الوجوه . واما الصفات الاخرى فبعضها يكون المعنى فيها هذا الوجود مع اضافة ، وبعضها هذا الوجود مع سلب ؛ وشيء منها لايوجب كثرة في ذاته البتة . فاللواتي تخالط السلب كقول القائل : « انه احد » لم يرد منه الاهذا الوجود نفسه مع ملاحظة انه مسلوب عنه القسمة بوجه من الوجوه ؛ لاالى الاجزاء الكمية ولا الى الاجزاء الوجودية - كالمادة والصورة العينية او الذهنية - ولاالى الاجزاء القولية كالجنس والفصل ؛ وكما اذا قلنا : انه واحد فرد لم نعن الا هذا الوجود مسلوباً عنه المشارك في الجنس اوفي وجوب الوجود كما اذا قلنا انه عقل وعاقل ومعقول لم نعن الا أن هذا الوجود مسلوب عنه جواز مخالطة المادة وعلائقها مع اعتبار اضافة ما ؛ هكذا في الشفاء .

والحق عندنا ان هذا المعنى السلبي غير داخل في مفهوم التعقل والادراك وان لزمه في الواقع ؛ بل الادراك عبارة عن وجود شيء لشيء وحضوره له ؛ و المادة و الماديات لاحضور لها في نفسها ولالشيء بحسب ذلك الوجود ، فلاجل عينيتها وعدم وجودها الجمعي يكون مجهولا دائماً الا بواسطة صورة اخرى لها وجود حضوري . و كلما كان الوجود أقوى كان الادراك اقوى فالوجود الاقوى هو الصور العقلية على درجاتها في القوة ؛ ثم المثل الخيالية ، ثم المثل الحسية ؛ واذا انتهى في الضعف الى ان يكون صورة مادية فيغيب عن الادراك ولايقبل النيل و المثول . و اما اللواتي تخالط الاضافة فمثل قول القائل «الاول» لايعنى به الاضافة هذا الوجود الى الكل اضافة الفاعلية او نحوها ، وكقوله « الآخر» لايعنى به الا اضافة الوجود اليها اضافة الغائية اوشبهها ، وكما اذا قيل انه قادر لايعنى به الا انه واجب الوجود مضافاً الى أن وجود غيره يجب عنه ويتحقق به . واذا قيل «انه حي» لم يعن به الا هذا الوجود العقلي مأخوذاً مع الاضافة الى صورة الكل المعقولة ايضاً بالقصد الثاني كماسبق ؛ اذالحي هو الدراك الفعال (١) وهكذا القياس في سائر الصفات الالهية . وقدسبق بيان اتحادها

---

(١) فاخذ «الاضافة» في مفهوم «الحياة» باعتبار هذا التعريف اللازمي ، والافالحياة مبدء هذين اللازمين وهي من الصفات الحقيقية المحضة - س قده .

في الوجود في حقه ، وكيفية كون الحقيقيات منها نفس الذات الاحدية .

تبصرة فيها اشارة

واعلم ان حيوة كل حي انما هي نحو وجوده، اذ الحيوة هي كون الشيء بحيث يصدر عنه الافعال الصادرة عن الاحياء من آثار العلم والقدرة ، لكن من الاشياء الحية مايجب فيه ان يسبق هذا الكون كون آخر. ومنها ماليس يجب فيه ان يسبقه كون آخر.

فالقسم الاول كالاجسام الحية ، فان كونها ذات حيوة انما يطرء عليها بعد كون آخر له يسبق هذا الكون الحيواني ، لان هذه الاجسام لو كان وجودها في نفسها هو بعينه كونها بحيث يصدر عنها افعال الحيوة لكان كل جسم حياً ، وان لم يكن كذلك ـ بل طرء عليها هذا الوجود لا لانها اجسام ، بل لامر آخر تخصصت به ـ فهو المطلوب وليس لك ان تقول : ان هذا الكون (اى كون الشيء بحيث يصدر عنه فعل الحيوة) هو الذي يقوم الجسم(١) لانا نقول : ان الذي ذكرت انما يصح ويتصور في الجسم بالمعنى الذي هو باعتباره جنس، لا بالمعنى الذي هو باعتباره مادة ، وكلامنا في الثاني اى في مهية الجسم مجردة عن الزوائد ، فان الوجود المختص بمهية الجسم لاتعلق له بالكون الحيواني ، فهذا الكون امر زائد على وجود الجسم بما هو جسم .

واما القسم الثاني فهو فيما يخرج عن الاجسام ، فان ما ليس بجسم لا يمتنع فيه ان يكون وجوده بعينه هو كونه بالصفة المذكورة ، بل يوجب في اكثر ماليس بجسم (٢) ان يكون وجوده هذا الوجود ، فان الجواهر المفارقة والصور المجردة هذه صفتها اى كون وجودها بعينه هو حيوتها ، و ذلك لعدم تركبها من مادة وصورة، لان وجودها وجود صوري لا يتعلق بامر بالقوة ، فالحيوة فيها ليست مما به يكون الشيء حياً ، بل نفس حييته اذ من المحال ان يصير الشيء بهذا الوجود ذا هذا الوجود. فيلزم توقف الشيء

---

(١) اى يقوم وجوده كما هو شأن الفصل المقسم للجنس لاماهيته اذ قد علم جوابه ـ س قده.

(٢) وهو الواجب (تعالى) و الجواهر المفارقة واما بعض ماليس بجسم كالهيولى و الجسمانيات من المقارنات للمادة فهي ايضا ليس وجودها هذا الوجود بعينه ـ س قده.

على نفسه او بوجود آخر وفيه خرق الفرض حيث فرضناه وجوداً مفارقاً عن المادة القابلة لكون بعد كون وايضا ننقل الكلام الى ذلك الوجود ويتسلسل ، بل الامر في الحيوة ونظائرها - كما علمت في باب اصل الوجود و المضاف و الاين و المتصل و نظائرها وواجب الوجود - اولى بان يكون حيوته عين وجوده لكونه بسيط الحقيقة.

واعلم ان مفهوم الحيوة غير مفهومى العلم والقدرة ، فهى كأنها مبدء لهما و اكثر المتأخرين لما لم يعلموا الفرق بين المعنى والهوية اختلفوا في ان الحيوة فى حقه هل هي صفة زائدة على الادراك والفعل ام لا ؟ ثم عولوا فى اثباتها فى حقه على ان الشريعة الحقة قد وردت (١) فى اطلاقها عليه ، فلابد من اثباتها وعدها من الصفات الحقيقية .

والحق ان حكم الحيوة كحكم غيرها من الصفات الكمالية في انها من كمالات الموجود بما هو موجود ، وكلما هو كمال للموجود المطلق او للموجود من حيث هو موجود من غير تخصص بامر طبيعى اومقدارى اوعددى فلابد من ثبوته لمبدء الوجود و فاعله ، اذ الفاعل المعطى للوجود و كماله اولى بذلك الكمال ثم لاشبهة في ان مفهوم الحيوة غير مفهوم العلم والقدرة ، اذ يمكن ان يتصور ذو حيوة لايعلم (٢) وقتاً من الاوقات شيئاً بالفعل . ولا يصدر ايضاً حركة ولاصنع منه في بعض الاحيان فلايخرج عن كونه حياً ، فالحيوة في حقنا هو الكون الذى يكون مصدر الادراك و الفعل ، فقوة الادراك و قوة الفعل كانهما آلتان للكون المذكور و هو

---

(١) يعنى لادليل عقلى عند هؤلاء (وهم جماعة من المتكلمين) عليها سوى ماورد في الشريعة كالسمع والبصر عندهم ، بل العقل ينفيها بزعمهم ، لان الحياة كيفية مزاجية وهو منعال عن الجسم فضلاعن المركب المزاجى فكلمة «ثم» للفصل بين المطلبين - س قده.

(٢) يعنى ان الدليل على المغايرة هو الانفكاك في التعقل ، ولو لم يكن انفكاك فبالنظر ، وذاتى الشيء بين الثبوت له ، فلايرد ان كل حى لاينفك عن علم او احساس اوتخيل اوتوهم او تعقل ولااقل من علم الشيء بنفسه وايضا المراد انفكاك الحياة عن الادراك ، وهو ادراك الجزئيات بالحواس الظاهرة والباطنة المقابل للتعقل لاعن مطلق العلم - س قده.

مبدء لهـا ، الّا ان هذا لا يمكن فـي حقه لتعاليه عن اختلاف القـوى والآلات النفسانية . فـالحيوة كسائر صفاته من العلم و القدرة و الارادة كلها في درجـة واحدة من الوجود ، ولكل هوية واحدة وتشخص واحد ، ومع ذلك فمفهوم الحيوة غير مفهوم العلم ، وهما غير مفهوم القدرة ، وهي غير مفهوم الارادة كما مر آنفا فالبرهان قائم على اثبات هذا المعنى الكمالي له على وجه اعلى واشرف ، كما انه قائم على اثبات العلم والقدرة والارادة على وجه اعلى واشرف .

تنبيه ـ واما الذي ذكره نصير المحققين (قدس سره) في رسالة «مسئلة العلم» بقوله: «المستند في اثبات الحيوة هو أن العقلاء قصدوا وصفه بـالطرف الأشرف من طرفي النقيض ، ولما وصفوه بالعلم والقدرة ووجدوا كلما لاحيوة له ممتنع الاتصاف بهما وصفوه بها لاسيما وهي اشرف من الموت الذي هو ضدها» (انتهى) فهو لا يخلو عن خلل وقصور ، فان المستند الذي ذكره في غاية الضعف اذ ليس كلما هو اشرف من طرفي النقيض(١) على مقابله مما يصح اثباته له ، فان الصلابة اشرف من الرخاوة ، والحركة اشرف من السكون ، والكروية اشرف الاشكال ، بل الشرط في اتصافه بالامر الكمالي الذي هو اشرف من نقيضه ان يكون ذلك الامر من العوارض الذاتية للموجود بما هو موجود ، والا فيستحيل اتصافه به . فالحكيم الالهي الباحث عن صفاته لابد له في اثبات صفة الحياة له ان يحصّل اولا معنى الحيوة على وجه يصح ان يكون عارضاً لمطلق الوجود كمالا له ، ولا يستدعي عروضها لشيء على ذلك الوجه ان يكون له استعداد خاص اوتخصص بنوع من انواع الموجود المطلق ، ولا ايضاً يكون

---

(١) لايقال : المحقق (قده) ذكر وجهين: احدهما ان الحياة شرط العلم والقدرة واذا اثبت المشروط له (تعالى) اثبت الشرط . وثانيهما ماذكره بقوله «لاسيما» الخ وماذكره المصنف (قده) يبطل الثاني خاصة . لانا نقول : بل يبطل الاول ايضا ، لان المحقق (قده) اخذ الوصف بالاشرف للوصف بالعلم والقدرة فيما ايضا لئلا يقال لم وصف بالعلم والقدرة؟ حتى يقال يوصف بما هو شرط الاتصاف بهما . وان كان الوصف بهما موجها بوجوه اخرى مقررة في مواضع اخرى ايضا ـ س قده .

مما يستلزم عروضها كذلك له تكثراً اوتغيراً اوافتقاراً الى شيء . ثم اذا حصلها على ذلك الوجه فيثبتها لواجب الوجود لانه مبدء ساير الموجودات وكمالاتها ، و معطى الكمال المطلق اولى بذلك الكمال من غيره . واما الحديث الذى نقله عن عالم من اهل بيت النبوة عليهم السلام من انه «هل سمى عالماً وقادراً الا انه وهب العلم للعلماء و القدرة للقادرين . وكلما ميزتموه باوهامكم في ادق معانيه فهو مخلوق مثلكم مردود اليكم والبارى (تعالى) واهب الحيوة ومقدر الموت ، ولعل النمل الصغار توهم ان لله زبانيين (١) كمالها ، فانها تتصور ان عدمهما نقصان لمن لايكونان له ، وهكذا حال العقلاء في مايصفون الله فيما احسب والى الله المفزع» (٢) فالحديث في غاية الشرف و الحقية ، وفيه اشارة (٣) الى المسلك الذى ذكرناه في باب اثبات الصفات الكمالية له «سبحانه» من : انه واهب العلم و القدرة و الحيوة ، و هذه صفات كمالية لمطلق الموجود بماهو موجود ، و الصفة الكمالية للموجود اذا وجدت في المعلول فلابد من وجودها للعلة على وجه اعلى واشرف . واما الذى اشار اليه من قصور افهام العقلاء فيما يصفون الله به - عن درجة البلوغ الى معرفة حقائق الصفات فهو ايضاً مما لاخصوصية له بشيء من الصفات كالحيوة مثلا . بل هو جار في سائر صفاته ، فان الصفات الحقيقية كلها وزانها وزان صفة الوجود والوجوب ، فكما أن من الوجود ماهو واجب بالذات مع كون مفهومه مشتركاً بين الموجودات فكذلك من العلم ماهو واجب الوجود

---

(١) تثنية الزبانى (بضم الاول) و (زبانيا) العقرب والنمل: قرناهما.

(٢) يعنى اعرفوا الله بالله ، فبوصفه نفسه صفوه وبنوره اعرفوه - س قده .

(٣) يعنى اياك ان تحمل كلامه (ع) على مافهمه المعتزلة القائلون بالنيابة في الصفات ، وانه دع المبادى وخذ الغايات ، فيكون قوله (ع) «هل سمى عالماً» كقول من يقول «هل سمى عالماً الا انه فعل الافعال المحكمة فترتب على ذاته (تعالى) ماترتب على صفة العلم لو كانت ولكن ذاته نائبة عنها» ، حاشى الجناب الالهى عن هذا الزعم الفاسد والرأى الكاسد ، بل الصفة مقولة بالتشكيك كماذكره وليست منحصرة في المعنى القائم بالغير ، فتلك الصفة المستقلة الواجبة الحقة حق الصفة ، فسلب الصفة عنه لاصحة له اصلا - س قده .

بالذات مع اشتراك مفهومه بين العلم القديم والعلم الحادث ، وكذلك من القدرة ما هي قدرة قديمة واجبة، ومن الارادة ماهي ارادة قائمة بالذات مع الاشتراك المذكور، وكذا الحكم في جميع الصفات الحقيقية المشتركة المعنى بين الواجب والممكن لكن طائفة من العقلاء (١)(وهم الذين عرفوا الحق بالحق، وصفاته بصفاته لابغيره من الممكنات) لخروجهم عن هذه النشأة النفسانية وفنائهم عن ذواتهم وهوياتهم وقيام القيمة في حقهم فهم يرون مالايراه سائر العقلاء ، ويشاهدون مالايشاهده غيرهم .

الموقف السادس

في كونه تعالى سميعا بصيراً

قد وردت في شريعتنا الحقة بل من ضروريات هذا الدين المبين (٢) المعلومة

---

(١) هذا شرح قوله «والى الله المفزع » و اشار الى ان المراد بالعقلاء في قوله : «وهكذا حال العقلاء »: اولوا العقول الجزئية المشوبة بالاوهام كما عبر اولا: بالاوهام. واما العقلاء اولوا الايدى والابصار فهم لايصفونه الابوصفه نفسه و به يستشهدون عليه، و بعينه يعاينونه. ونعم ماقيل:

اذا رام عاشقها نظرة ولم يستطعها فمن لطفها
اعارته طرفا رآها به فكان البصير بها طرفها

والغرض دفع شبهة «المعطلين» الذين يجوزون التقاعد والتوانى لسوء افهامهم من هذا الحديث الشريف ،فيسدون باب تحصيل المعارف الالهية مع ان الامام المعصوم (سلام الله عليه) لم يردع العقول الصحيحة كما اومى بلفظ «الاوهام» واراد بالعقلاء :هؤلاء ' بل نقول: العقول ايضا مردوعة بماهى عقول بشرية لابماهى مكتحلة بنور الله (تعالى) وبماهى معارة منه(تعالى). وايضا كون المميزات بالعقول مخلوقة بماهى شيء ومعنون، لاينافي كونها مطابقة لنفس الامر بماهى فيء وعنوان. اذلاوجود لها حينئذ سوى ظهور المعروف ،فلاموضوعية فيها حينئذ لاحكام انفسها اذلانفسية لها ــ س قده .

(٢) اوصار في هذه الاوان بحيث لايحتاج الى الدليل في اثباتهما له (تعالى).لان ضرورى الدين كضرورى العقل ــ س قده.

بالقرآن والحديث المتواتر والاجماع من الأمة ان البارى سميع بصير، واختلفوا فى اندراجهما تحت مطلق العلم ورجوعهما الى العلم بالمسموعات والمبصرات ، او كونهما صفتين زائدتين على مطلق العلم . فبعض المتكلمين كاشياخنا الامامية ومنهم «المحقق الطوسى» (ره) وك (الشيخ الاشعرى) و متابعيه وفاقاً لجمهور الفلاسفة النافين لعلمه بالجزئيات وبماسوى ذاته من الهويات على الوجه المخصوص الوجودى الشهودى ارجعوهما الى مطلق العلم ، فاوّلوا السمع الى نفس العلم بالمسموعات ، والبصر الى نفس العلم بالمبصرات . وبعضهم جعلهما ادراكين حسيين اما بناء على اعتقاد التجسم او مباشرة الأجسام فى حقه ، تعالى عما يقول الظالمون علواً كبيراً ، اواعتقاد ان الاحساس فى حقه لبرائته عن القصور والافتقار الى الالة يحصل بغير آلة وان لم يحصل فينا لقصورنا الابالالة . وهذا الكلام مجمل ان صدر عن عالم راسخ فى الحكمة يحتمل وجهاً صحيحاً الاان كثيراً من ارباب التكلم واهل الجدال لم يتفطنوا ان الاحساس بعينه نفس القصور فى المدرك والمدرك جميعاً .والحاصل ان السمع والبصر له امانفس الاحساس بالمعنى الذى عرفه الناس اومطلق العلم بالمسموعات والمبصرات.

والتحقيق ان السمع والبصر مفهوماهما غير مفهوم العلم وانهما علمان مخصوصان زائدان على مطلق العلم، وهما ايضاً اذاحصل مفهوماهما مما يصح عند العقل عروضه لمطلق الموجود بماهو موجود بحيث لايستلزمان تجسماً ولاتغيراً ولاانفعالا فى معروضهما ، فلا بدمن اثباتهماله : فانك بعدما علمت ان مناط الجزئية و الشخصيه ليس مجرد الاحساس ـ حتى لايتشخص شىء الاعندالحس ـ بل مناطها هو نحوالوجود الخاص وان الوجود والتشخص شىء واحد بالحقيقة متغاير بالمفهوم وانك قدعلمت ان الحق يعلم الهويات الخارجية بشخصياتها على وجه يكون وجودها فى نفسها هو حضورها عنده ومعلوميتها له، وهذا الشهود الاشراقى المتعلق بالمسموعات والمبصرات زائد

على مطلق العلم بهما(١-٢)ولو على وجه كلي كما في العلم الارتسامي الكلي ،فشهود المسموعات سمع ، و شهود المبصرات بصر ، فقدعلمت مماذكرنا ان سمعه و بصره ليسا بحيث يرجعان الى مطلق العلم ، بل لوقال قائل عكس ذلك فيهما (٣) لكان اولى و اقرب الى الحق : بان قال۔كماقال«صاحب الاشراق» ۔ ان علمه راجع الى بصره لاان بصره يرجع الى علمه.

---

(١) بل الشهود الاشراقي المتعلق بكل الموجودات سمع و بصر كما هو مفاد كلام «الشيخ الاشراقي »ان علمه يرجع الى بصره ، بل مفاد كلام نفسه (قده) في مفاتيح الغيب .

انقلت: البصر تتعلق بالاضواء والالوان ، والسمع بالاصوات والكلمات ، فالتخصيص الذى يتراآى من كلامه (قده)هنا وفي مبحث الارادة ۔في دفع شبهة قداستوثقها واحتج بها بعض مشائخنا الامامية على ان الارادة زائدة على ذاته ۔في موقعه.

قلت :نعم البصر يستدعي الضوء واللون في المبصر ،والسمع يستدعي كون المسموعات كلمات ،لكن السنخية معتبرة بين المدرك والمدرك ،فالضوء الذي يناسب بصره(تعالى)هو نور الوجود الذى تنور به السماوات والارض،واللون الذى يناسبه هو الوان الماهيات ،والكلمة التي تناسب سمعه هي كلمة «كن» الوجودية المنشعبة الى الكلمات التامات و الناقصات كما سيأتي ۔ س قده .

(٢) قد عرفت مما تقدم : ان هـذا الشهود الاشراقي المتحقق بحضور الموجودات بوجوداتها عنده(تعالى) غيرمنحصر في الكيفيات المسموعة والمبصرة، بل سائر الكيفيات اعم من الملموسة والمشمومة و المذوقة وغيرها.وكذلك الجواهر وسائر المقولات و الامور التي لاتدخل تحت مقولة جميعها حاضرة عنده مشهودةله بالعلم الحضوري ، بل قدعرفت أن علمه (تعالى)حضوري كله ولاسبيل الى اثبات العلم الحصولي فيه(تعالى). وعلى هذا فلاوجه لارجاع بصره و سمعه الى الشهود الاشراقي والعلم الحضوري ، و القول بكونهما علمين مخصوصين زائدين على مطلق العلم ،لصحة القول بأنهما من مطلق العلم و المراد بهما العلم بالمبصرات و العلم بالمسموعات ۔ ط مدظله .

(٣) كأن المراد ارجاع مطلق العلم الى البصر بتفسير البصر بـالاشراق الحضوري و ارجاعه الى السمع بتفسير السمع بشهوده الموجودات من حيث انها كلمات له(تعالى)۔ط مدظله.

ايضاح عرشي

اعلم ان حقيقة الابصار ليست كما هو المشهور وفهمه الجمهور انها ما بانطباع شبح المرئى فى العضو الجليدى وانفعاله عنه. كما قاله الطبيعيون. ولا بخروج الشعاع على هيئة مخروط بين العين والمرئى ـ سواء كان الشعاع جسماً موجوداً فى الخارج او شيئاً آخر ـ ولا كما اختاره الشيخ المقتول : من ان للنفس بواسطة البدن ووضعه بالقياس الى الصورة المادية يقع علم حضورى لتلك الصورة المادية ، اذ الكل باطل عندنا كما فصل فى مقامه ، بل حقيقة الابصار عندنا هى انشاء النفس (١) صورة مثالية حاضرة عندها فى عالم التمثل (٢) مجردة عن المادة الطبيعية ونسبة النفس اليها نسبة الفاعل

---

(١) ماذكره (قده) فى الابصار يجرى فى مدركات سائر الحواس كالمشمومات والمذوقات والملموسات ، وهى جميعا مدركة فى الحس المشترك كما سيأتى فى علم النفس . ومدركات هذه القوة من سنخ واحد ، وليس بادراك حضورى ، بل علم حصولى . و من الدليل على كونه حصوليا وقوع الخطأ و الغلط فى المبصرات و المسموعات و الملموسات وغيرها ، ولا يكفى فى كون الابصار حضوريا تمثل الصورة المبصرة عند النفس لان مطلق الصورة العلمية أعم من الكلى والجزئى والمحسوس وغيره كذلك ، وانما الملاك فى كون العلم حصوليا اعتبار حضور الماهية فى الذهن بنفسها لا بوجودها الخارجى ـ ط مد ظله.

(٢) وكما تنشأ النفس فى مقام البصر صورة زيد مثلا ، كذلك تنشأ صور وضعه وحيزه و قربه وبعده ونحوها ، وليس انشاؤها على سبيل الاختيار والروية ، بل فطرها الله عليه وكون هذه الصور مثالية وفى عالم التمثل تكون صوراً صرفة بلا مادة لان المدرك لابد ان يكون وجوده للمدرك ، ولكن حدوثها وبقاؤها مشروطان بحضور المادة ، وبهذا وبكونها مدركة للمشاعر الظاهرة تمتاز عن صور موجودة فى عالم المثال لانها تدرك بالحس الباطن . فهذان العالمان الصوريان بعد اشتراكهما فى التجرد فى الجملة وامتيازهما عن عالم الصور المادية ممتازان بما ذكرنا كل عن الآخر ، فلو سمى الصور المحسوسة المشروطة بحضور المادة بعالم «هورقليا» والاخرى بعالم «المثال» فرقا بينهما فى الاسم ايضا لكان حسناً وان كان كلا الاسمين مطلقين فى القديم على المثل المعلقة المسماة بالخيال المنفصل ايضا تشبيها بالخيال المتصل . ثم ان الفرق ـ

المنشيء للفعل الى ذلك الفعل، لا نسبة القابل المستكمل بكمال الى ذلك الكمال. وانما الحاجة في الابصار الى وجود هذه الالة العضوية والى وجود الصورة الطبيعية ووضع مخصوص بينهما وعدم امر حاجز بينهما وغير ذلك من الشرائط ليست لان مطلق الابصار لايتحقق الا بهذه الشرائط والالما يتحقق الابصار في حالة النوم اونحوه، بل تلك لاجل أن النفس في اوائل الفطرة ضعيفة الوجود غير مستغنية القوام في وجودها عن مادة بدنية وكذا في ادراكاتها فكما ان وجودها غير وجود البدن وان افتقرت اليه في الوجود فكذلك ادراكها البصري ليس بهذا العضو وان افتقرت اليه في الابصار وكما ان لها ان تستغني عن هذا البدن الطبيعي عنداستكمالها ضرباً من الاستكمال فكذلك لها ايضاً ـ في ان تدرك الاشياء ادراكاجزئياً بصرياًاونحوه ـ ان تستغني عن هذه الاعضاء وانفعالاتها.

وبالجملة قداوضحنا هذه المسئلة حق ايضاحها ـ كماسيجيء ذكرها في مباحث علم النفس بحيث لم يبق ريب لمن كان منصفاً اذا قلب ذكى ان الابصار يتحقق بدون الآلة وانفعالها وبدون انفعال النفس ايضاً لكونها فاعلة للصور المبصرة لاقابلة اياها.

فاذا ثبت ذلك (من ان النفس المجردة عن عالم الطبيعة تدرك الصور الجزئية المبصرة ببصرها الخاص الذي هو عين ذاتها) فعلم ان مطلق الابصار من عوارض الموجود بماهوموجود، ولايوجب تجسما ولاانفعالا وتغيراً وهو كمال وفقدانه نقص، فالواجب (جل ذكره) اولى بذلك الكمال كماعلمت. وكذا الكلام في السمع فان الذي اشتهر بين الناس أن السمع انما يحصل بقرع اوقلع عنيفين ولابدفيه من تموج الهواء الواصل الى عضو غضروفي في باطنه عصب مفروش يؤثر فيه وصول الهواء المتموج فتنفعل منه النفس فتتنبه بالاصوات والحروف والكلمات وتدركها ليس كماقرروه و

- بين مذهبه (قده) ومذهب الطبيعيين ـ بعد اشتراكهما في كون المبصر بالذات هو صورة اخرى غير الصورة التي في المادة ـ ان الصورة عندهم قائمة بقوى النفس قياماً حلولياً و عنده قائمة بالنفس قياما صدوريا، وان الصورة فائضة على القوى من واهب الصور عندهم ومن النفس عنده لكونها من عالم القدرة والملكوت «قل الروح من امر ربي» ـ س قده.

اثبتوه ، وخالفهم في ذلك طائفة من اكابر الحكماء القائلين بأن للافلاك في حركاتها اصوات لذيذة ونغمات شريفة وان « فيثاغورث » صاعد اليها بنفسه و سمع بلطيف ذهنه نغماتها اللذيذة ثم دون بعد ذلك علم الموسيقى ومما ينبه أن مطلق السمع لا يفتقر فيه الى آلة طبيعية اوحركة هوائية أن الانسان ربما يسمع في حالة النوم صوتا شديداً (كصوت الرعد ونحوه) ويؤثر فيه تأثيراً عظيما ليس باقل من تأثير الصوت الواقع في الخارج ، وحالة النوم حالة اتصال النفس بعالم آخر وسينكشف لك في مباحث الكلام حقية هذا المطلب ان شاء الله تعالى . والحمد لله اولا وآخراً والصلوة على سيدنا محمد وآله الطاهرين .

الى هنا تم القسم الاول من العلم الالهي ، ويتلوه القسم الثاني في الموقف السابع في انه (تعالى) متكلم وما يشتمل عليه من المعارف في تحقيق الكلام والكتاب .

وقد بذلنا جهدنا في تصحيحه ومقابلته بالنسخ الخطية والمصححة
بايدي اساتذة الفن - شكر الله مساعيهم الجميلة - فخرج
- بحمدالله - خالياً عن الاغلاط الانزر أزهيد أزاغ عنه البصر .

**ابراهيم الاميني		فتح الله الاميد**

شعبان المعظم ١٣٨٦

فهرس مافي هذا الجزء

فهرس الاعلام

لايخفى على المراجعين الكرام انما وضعناه داخل القوسين من ارقام الصحائف في الفهارس راجع الى التعاليق في ذيل الصحائف كما هو المرسوم في الفهارس.

فهرس اسماء الكتب